

الجزء الأول

دكتور
عبد الله علي محمد
أستاذ ورئيس قسم الصيدلة
كلية الطب، جامعة الإسكندرية

199V

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ث. — وفيد — الارتباط — ١٦٣ ١٨٢

٢٨٧ في حاله. د. م. (الطبعة ١٩٠٢)

أعمال الفيلسفة الحديثة

الجزء الأول

دكتور
علي المصطفى محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش. سوثير. الأزاريطة - ت. ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش. تنهايا السورب الكمين - ت. ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

وقل ربسى زهنى علمى

همنى الله العظيم

مقدمة

الفلسفة رواية طويلة ، ذات فصول كثيرة ، يبدأ الفصل الأول منها فى بلاد اليونان ، حيث عمل مناخ الحرية السائد ، على ظهور الفلسفة .. حسب الحكمة .. فى القرن السادس قبل الميلاد .. دون أن تظهر فى أى حضارة أخرى ، وأدت فيها الحرية ، وحسب فيها الفكر .

هناك ظهر طاليس وانكسيمانس وأنكسيماندرس ، وحاولوا تفسير الوجود الخارجى برده الى مبدأ مادى واحد ، وهناك ظهرت الفيتاغورية ومذبيها فى العدد والنغم ، وعقيدتها فى التناسخ ، وهناك ظهرت أفكار التغير والصبورية والثبات والسكون على يد هيراقليطس وبارمنيدس ، وأيد زينون مذهب استاذة حججه الشهيرة ، وهناك ظهر فلاسفة محاولة التوفيق : امباذوقليس وعناصره الاربعة ، وانكساغوراس وأول حديث عن (العقل) ، ولوقيبوس وديموقريطس وفكرتهما السباقة الرائدة عن النظرية الذرية .

وهناك بدأت مرحلة أخرى ركز فيها الفكر الفلسفى نفسه على الانسان ، فاضحى هذا الاخير مركز الفكر الفلسفى ، ظهر السوفسطائيون وواجههم سقراط ، وقدم افلاطون فلسفة مثالية متعالية ، وأعقبه أرسطو بفلسفة واقعية جابت كل آفاق التفكير : الطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة والمنطق والسياسة والخلاق والاقتصاد وعلم تدبير المنزل والشعر بصورة نسقية رائة ... وأعقب ذلك ظهور مدارس ومذاهب أشهرها الايقورية والرواقية .

ويبدأ الفصل الثانى بمسألة الصلة بين الفلسفة والدين السماوى : اليهودية والمسيحية والاسلامية ... ووقف الناس من ذلك الموضوع أحد المواقف الثلاثة التالية : اما أن يقبلوا الفلسفة وينكروا الدين ، واما أن يحاولوا التوفيق بينهما ، وفى حوار هذا الفصل ظهر فيلون اليهودى ، وأوغسطين

وجون سكوت أريجنس وتوما الاكويني ، والكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم غير أننا متقف وقفة خاصة عند المصور الوسطى المسيحية حتى نؤسس منظرا له وتأثيره فى الفصول التالية .

بدأت الفلسفة حبسية للدين وتابعة له عند القديس اوغسطين وتمثل ذلك فى دعوته القائلة (آمن كى تتعقل) ثم تقدمت الفلسفة خطوة نحو التحرر فصارت موازية للدين عند جون سكوت أريجنس القائل (بأن الفلسفة الصحيحة هى الدين الصحيح ، وأن الدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة ، وأن العقل السليم يؤدي الى الايمان السليم) ، لكن الفلسفة تحررت أكثر عند توما الاكويني حيث نادى بمكس القديس أوغسطين بأن العقل له الاولوية على الايمان (تعقل كى تؤمن) . وبعد ذلك تحرر العقل نهائيا من سلطة الدين ، وعاد للفلسفة مناخ الحرية الذى سبق وأن ولدت فيه فى العصر اليونانى .

يبدأ الفصل الثالث من هذه الرواية بالفلسفة الحديثة حيث نشهد تمهيدا لها فى شكل فلاسفة ظهوروا فى عصر النهضة وبعده مباشرة : روجر بيكون ، وفرنسيس بيكون ، وتوماس هوبز لكى تبدأ كما اتفق الجميع بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت .

ويسعدنا سعادة غامرة أن نقدم فى كتابنا هذا (اتجاهات الفلسفة الحديثة) الفصل الثالث من تلك الرواية الطويلة : رواية الفلسفة . بدأناه بحديث عن الفكر الفلسفى الآلى المادى عند الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز ، ثم أعقبنا ذلك بفصل عن فلسفة الشك واليقين عند الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت وهى فى جملتها فلسفة عقلية ، ثم خصصنا الفصل الرابع للفيلسوف الانجليزى جون لوك وفلسفته التجريبية ، أما جوتفريد ويلم ليبنتز فلقد عرضنا فلسفته التى تركز على فكرة (الموناد) بشيء من

الامسهاب ، وبينما انها فلسفة توفيقية جمع فيها ليبنتز عقلانية ديكرات الى تجريبية لوك ، ومثالية أفلاطون الى واقعية أرسطو .

ولقد عرضنا فى الفصل الخامس من هذا الكتاب لفلسفة جورج باركللى والتي عرفت باسم (الفلسفة اللامادية) فعرضنا لحياة باركللى ومؤلفاته ثم نتحدثنا عن موقف باركللى من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة العالم ، والموقف من الافكار ، ونظريته عن العالم المنظور ، ورأيه فى النفس ، والوجود الألهى ، ثم قدمنا نقدا مناسباً لفلسفة باركللى مركزين على وجهة نظر جورج ادوارد مور فى هذا الصدد .

أما الفصل السادس من هذا الكتاب فلقد عقدناه للحديث عن كانهط والفلسفة النقدية عرضنا لنسقه الفلسفى وموقفه من الميتافيزيقا كما جاء فى كتابه نقد العقل النظرى الخالص .

وفى الفصل السابع عرضنا للفلسفة الجدلية عند هيغل ، وفى الفصل الاخير عرضنا المؤسسة الفلسفة العبودية سورين كيركجارد

أمل أن يحقق هذا الكتاب الهدف المرجو منه ، وأن يسد نقصاً فى المكتبة العربية ، والله ولى التوفيق .

تحريراً فى أول يوليو ١٩٩٧

دكتور

على عبد المعطى محمد

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

محتويات الكتاب

محتويات الكتاب

٧ المقدمة

١٣ محتويات الكتاب

الفصل الأول

توماس هوبز

٢١ فكرة وفلسفته

٢٢ الاتجاه المادى عند هوبز

٢٣ المعرفة احساس

الفصل الثانى

رنيه ديكارت

أولا : ديكارت عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه

٢٩ أ- عصره

٣١ ب- حياته

٣٥ ج- مؤلفاته

٣٥ د- منهجه

٤٣ ثانيا : النسق الفلسفى الديكارتى

٤٣ أ- الشك المنهجى عند ديكارت

٥٠ ب- من الشك الى اليقين الاول

٦٠ ج- اليقين الثانى : اثبات وجود الله

- د- اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى ٦٥
- هـ- الحمية فى المجال الطبيعى ٦٩
- ثالثا : مشكلة الجوهر عند ديكارت ٧٣
- أولا : الجوهر الالهى ٧٨
- ثانيا : الجوهر الروحى ٨٠
- ثالثا : الجوهر المادى ٨٣

الفصل الثالث

جون لوك

- ١- حياته وشخصيته ٨٩
- ٢- مؤلفاته ٩٠
- ٣- فلسفته ٩١
- ٤- مشكلة الجوهر عند لوك ١٠٢
- أ- الجوهر بصفة عامة ١٠٥
- ب- الجواهر الجزئية ١٠٩

الفصل الرابع

ليبنتز فيلسوف الدرہ الروحىة

- أولا : فلسفة وميتافيزيقاه ١٢١
- ١- الموناد : طبيعته وطوائفه ١٢١
- ٢- المذهب الحيوى فى ليبنتز ١٢٨

- ٣- مفهوم العالم عند ليبنتز ١٣١
- ٤- الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن ١٣٧
- ثانيا : المواد ونظرية المعرفة ١٤٧
- ثالثا : الموناد والميتافيزيقا ١٥٨

الفصل الخامس

جورج باركلي

- أولا : حياة باركلي ومؤلفاته ١٧٥
- ثانيا : الفلسفة اللامادية عند باركلي ١٧٩
- ١- موقف باركلي من وجود عالم الاجسام ١٧٩
- ٢- موقف باركلي من طبيعة العالم ١٨٣
- ٣- الموقف من الافكار ١٨٦
- ٤- نظرية باركلي للعالم المتطور ١٨٩
- ٥- النفس عند باركلي ١٩٢
- ٦- الله عند باركلي ١٩٤

الفصل السادس

ايمانويل كانط

- أولا : نظرية المعرفة النقدية عند كانط ١٩٩
- تمهيدات ١٩٩
- ١- الحساسية الصورية ٢٠٦
- ٢- الفهم الصورى ٢١٦

- ٢٢٨ ٣- المنطق الصوري
- ٢٣١ نظرة عامة الى نقد كانط للميتافيزيقا
- ٢٣٣ ثانيا : النظرية الاخلاقية عند كانط

الفصل السابع

هيجل والفلسفة الجدلية

- ٢٦١ أولا : المنطق عند هيجل
- ٢٦٦ ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل
- ٢٦٩ ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل

الفصل الثامن

- ٢٧٥ كيركجارد : مؤسس الفلسفة الوجودية

الفصل الأول
توماس هوبز

لولا

فكره وفلسفته

(١٦٧٩ - ١٥٨٨)

يحتل الفيلسوف الانجيزى توماس هوبز مكانة خاصة بين الفلاسفة الانجليز ؛ فهو ينوسط فرانسيس بيكون وجون لوك ، وهو يتجه مثلهما اتجاها ماديا ، وله فكره السياسى الخاص بعكس الاول وضد الثانى ، ومن أشهر كتبه كتاب التنين *The Leviathan* .

ولقد تكاثف باعثنان على اثاره النزعة الفلسفية عنده :

الاول : اعجابه بالهندسة الاقليدية ، وبالنسق الاستنباطى المحكم الذى يربط بين تعريفاتها ومصادراتها ونظرياتها ولقد تآدى به اعجابه هذا الى تاكيده بان كل استدلال انما يمكن البرهنة عليه رياضيا بواسطة المنهج الاستنباطى .

★ المنهج الاستنباطى *Deductive method* هو منهج خاص بالعلوم الرياضية ننقل فيه من مسلمات او اصول موضوعة او مصادرات وتعريفات الى قضايا مشتقة او مستنبطة مبرهن على صحتها عقليا فقط وكل ذلك خلال ترتيب محكم وبدون أية قفزات ، بمعنى ان اللاحق يعتمد دائما على السابق فى تسلسل دقيق . وكل قضية مستنبطة يكون لها ترتيبها المعين الذى لاتفقده أبدا . انظر فى هذا للمؤلف .

- ١ - المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية .
 - ٢ - أسس المنطق الرياضى وتطوره .
- وانظر أيضا :

- 1) Carnap, R. : introduction to symbolic logic and its applications, New York (1958).
- 2) Church, A. : introduction to mathematical logic, New York 1956.
- 3) Cohen & Nagel : introduction to logic and scientific Method, New York 1942.

الثانى : تاندره بكلمة « احسلس Sensation » ولقد ادى تعمقه في هذه الكلمة الى تامين فلسفته المادية التى ترد كل شىء الى المادة والحركة بواسطة معرفة الارتباط العلى بين الحادثات .

الاتجاه المادى عند هوبز :

يعد هوبز اول بل اعظم الفلاسفة الماديين في عصورنا الحديثة فهو يرى ان « المادة هى كل ما يوجد ، وان الحركة هى اساس كل تغير » وهو بهذا القول ينتمى الى نفس السلسلة التى ضمت كوبر نيكوس وجاليليو وهارفى وغيرهم من مؤسسى العلم الفيزيقي الحديث في جانبه النظرى والامبيريقى . ولقد عرف هوبز الفلسفة بانها المعرفة بالمعلومات الناجمة عن العلل ، والمعرفة بالعلل عن طريق معرفة معلولاتها . . العملية الاولى تدعى استنباطا ، والثانية ليست على نفس درجة اليقين ولا تؤدى الا الى الاحتمال ^(١) .

ويرى هوبز انه بما ان لكل معلول علة ، ولكل علة اخرى

★ الاستقراء induction عكس الاستنباط Deduction ، فبينما نبدأ بالجزئيات المعلومة صعودا منها الى المبادئ التى تضم تلك الجزئيات وغيرها فيما يشابهها ، نبدأ بالكليات او المبادئ في الاستنباط نزولا منها الى الجزئيات . ارجع في ذلك الى :

١ - المنطق ومناهج انبحث العلمى في العلوم الرياضية والطبيعية للمؤلف .

2) Hibben, J. : inductive logic, Edinburgh 1896.

3) Fowler, Th. : Inductive logic : Oxford 1892.

4) Duls H.H, Rational induction - Chigaco 1930.

١ - نظرا لان الاستقراء يعتمد على جزئيات قليلة يعمم منها قانونا عاما ، فان مثل تلك القوانين تكون في الغالب احتمالية وليست يقينية كما هو الحال في الاستنباط . انظر في ذلك :

1) Keynes, J. M. : A treatise of probability, London 1921.

2) Kneale, W. : probability and induction, oxford 1949.

3) Ritchie, A.D. : induction and probability, Mind 35, 1935.

4) Venn, J. : The logic of chance, London 1966.

اسبق منها ، ولما كان من المحال التسلسل الى ما لا نهاية فيجب أن نتوقف عن علة اولى نهائية وهى الله ، ومع ذلك فالامتداد للفلسفى لا يخبرنا عن الله الا قليلا ، ذلك لانه الذى تختص الدائرة اللاهوتية بالبحث فيه . وهى دائرة مختلفة تماما عن دائرة الفلسفة التى تبحث اصلا في المادة والحركة .

ولا ترجع اهمية هوبز الى كونه عالما طبيعيا او عالما رياضيا ، فلقد اقتصر دوره على ادراك التصورات العلمية التى يتوصل اليها كبار علماء الطبيعة ، كما انه لم يقدم اى افكار ابداعية فى مجال الرياضيات . ان اهميته ترجع فقط الى محاولته بناء نظرية نسقية فلسفية للعالم ككل بدما من المادة والحركة . فالمادة والحركة هما الاساس الاول الذى تنبع منه كل الاشياء وما سائر العمليات الاخرى الا مجرد اشتقاق منهما والعمليات العقلية والنفسية والشعورية ليست استثناء من هذا الطريق .

المعرفة احساس :

تنبع المعرفة الانسانية كلها عند هوبز من الاحساسات Sensations فلا يوجد تصور فى العقل البشرى الا وهو آت كليا او جزئيا من الاعضاء السمية . وكل معرفة اخرى ليست الا اشتقاقا من تلك المعرفة الحسية الاصلية . وبرى هوبز أن علة أى احساس تتمثل فى ضغط الموضوع الخارجى على العضو الحاس سواء بطريق مباشر كاللمس والذوق او

★ يذكرنا هذا بالدليل الارسطى الشهير بالحرك الاول ، وقحوه ان كل متحرك يتحرك بواسطة محرك ، وهذا الاخير يتحرك بدوره بواسطة محرك ثان ، والاخير يتحرك بواسطة محرك ثالث ، ولا يمكن ان نتسلسل فى سلسلة الحركات هذه الى ما لانهاية ، فيجب ان نقف عند محرك اول يحرك العالم لكنه لا يتحرك وهذا المحرك الاول هو الله .

بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم . وأن مثل هذا الضغط على الاعضاء الحسية يسبب حركات في الدماغ فتدرك لونا أو صوتا أو حرارة .. الخ . وعلى هذا النحو نحن نقول أن الاحساس نتاج حركات الدماغ ، وأن الأخيرة نجمت عن ضغط موضوعات خارجية على أعضاء الحس .

وها هنا يكون هوبز قد ارهص بفكرة سيقولها السلوكيون من بعد بحوالى ثلاثة قرون وهى تلك التى تقرر بأن العمليات العقلية يمكن ردها الى الدوافع والاستجابات . فاللون والصوت والذوق وغيرها ليست الا مشاعر أو معانى أو خيالات فينا نجمت عن دماغنا فى استجابته للثيرات الموضوعات الخارجية المادية ، تلك الكيفيات ليست الا ما نسميه بالكيفيات الثانوية التى تقابل الكيفيات الاولى الحالية فى باطن الشيء الفيزيقي .

لقد كان هوبز غامضا بخصوص الطبيعة الحقيقية للكيفيات الثانوية، فهو كمفكر مادي كان يجب عليه أن يصر - وهو قد حاول ذلك عدة مرات - على أن الكيفيات الثانوية ليست الا حركات فيزيقية في الدماغ . الا انه حينما اطلق على تلك الكيفيات انها مشاعر أو معانى أو خيالات فانه كان يبدو مبتعدا عن نصوصها كحركات حقيقية بالمرّة ، ذلك ان تلك الكيفيات اذا لم تكن حركات فان هذا يعنى وجود شيء - على الاقل في الخيال البشرى - لبس مادة أو حركة ، ومن ثم لا يكون مفكرا ماديا بالمعنى الدقيق لكلمة مادية .

ويذهب هوبز ايضا واتساقا مع ماديته الى ان الخيال Imagination

★ يتابع هوبز هنا أرسطو متابعة تماما ، فلقد ذهب أرسطو من قبل الى أن الابصار لا يتم الا مع وجود الضوء ، وأن السمع لا يتم بدون متوسط ينتقل فيه الصوت الى الاذن ، وأن الشم يحصل أيضا بالمتوسط وهو الهواء أو الماء . أما اللمس والذوق فهما يحدثان مباشرة وبدون توسط أى حدثان بالتماس بين العضو الحاس والشيء المحسوس مباشرة . انظر في ذلك :

تاريخ الفكر الفلسفي : أرسطو والمدارس المتأخرة للدكتور محمد على أبو ريان .

احساس خافت أو متهاافت وأنه ليس بقوة وحيوية الاحساس . وكأنه يؤلف بين اشياء لا تتألف على هذا النحو في الواقع . فكثرة الحصان المجنح مثلا . ويرى أيضا ان الذاكرة احساس متقادم فقد حيويته بسبب عنصر الزمان . وان الاحلام والرؤى ليست الا خلطا من عمل المخيلة التي تسند الى الذاكرة وار القوى الغيبية كالجن والشياطين وغيرها ليست الا نتاج اضطرابات عصبية داخلية تحدث في الدماغ والاعصاب . كما يرى ان مانميه بتداعي المعانى Association of ideas انما يرجع الى حركات في الدماغ وان تلك الحركات تكون غير موجهة وبدون خطة .

ان كل حادثة عقلية ليست إلا حركات في الدماغ . بل ان المشاعر والارادات ماهي الا حركات مادية أيضا . وهناك حسب رأى هوبز نوعان من الحركة :

★ حديث هوبز أيضا يذكرنا بما ذكره أرسطو من قبل ، وإن كان الأخير أكثر دقة ووضوحا من هوبز ، ذلك أن أرسطو ميز التخيل والاحساس على النحو التالي :

١ - الاحساس لا يوجد بالفعل بدون المحسوس ، اما التخيل فقد توجد الصورة الخيالية في غيبة الاحساس أو المحسوس .

٢ - الاحساس حاضر دائما في الكائن الحساس سواء كان الحضور بالقوة أو الفعل ، اما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ - التخيل خاص بالانسان وبيعض الحيوان اما الاحساس فهو خاص بالانسان والحيوان جميعا .

٤ - الصورة الخيالية قد تكون ناليفا أو تركيبا بين عناصر لانتركب على النحو الذي توجد عليه في الطبيعة اما الاحساس فيوجد مطابقة بين الحس والمحسوس .

٥ - يفرض المحسوس نفسه على الحس أو يضغط عليه ، ومن ثم فالموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما في التخيل فان هذه العملية متعلقة بارادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

انظر في ذلك د . محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : ارسطو والمدارس المتأخرة ص ١٥١ .

الأول - حيوى : كالدورة الدموية والتنفس ... الخ .
 الثانى - ارادى : كإرادة ان تذهب او تتحدث او تتحرك هنا او هناك ... الخ .

ويرى هوبز فى هذا الصدد ان الخيال هو اول بداية داخلية لكل حركة ارادية . وان هذه الحركة الارادية يمتحن ادراكها وملاحظتها خارجيا .

اما عن المحب والكراهية فيذهب هوبز الى ان المحب هو الرغبة وان الكراهية تعنى اللارغبة ، وان الرغبة خير والارغبة شر ، وان الرغبة اذا تحققت حدثت السعادة واذا لم تتحقق كان الشقاء . وهوبز يذكرنا هنا بمذهب اللذة الذى يرى السعادة فى تحقيق اللذة والابتعاد عن الالم .

خلاصة القول ان المادة والحركة هما أساس كل شئ ، وعنهما تصدر الاشياء جميعا ، وان كل الظواهر مادية كانت او نفسية او عقلية إنما يمكن ردها فى نهاية المطاف الى المادة والحركة ، فهوبز فليسوف مادى صرف .

الفصل الثاني

رئيسه «يكارت

أولا

ديكارت : عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه

١ - عصره

تتسم الفترة التاريخية التى يطلق عليها العصر الحديث ، بملامح وخصائص تختلف فى جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، واهم هذه الجوانب فى رأى « رسل Russell »^(١) ، جانبان هما : تضائل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم . فهى اقرب الى الثقافة التى باعدت بينها وبين الدين ، بحيث اتخذت من العلم ركيزة تقوم عليها وتنطلق من خلالها ، مبتعدة عن الثقافة الدينية التى سيطرت على عقول الناس طوال العصور الوسطى وابان العصر الحديث .

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفى عام ١٦٥٠ ، فامتدت حياته اثناء حكمى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الاخير حتى اوائل عصر الفرونډ La Fronde ووزارة مزاران وهى فترة اتسمت بالهدوء والاستقرار انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه .

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى اوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر ، وجاءت فلسفته فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا ، فالقرن السادس عشر هو عصر النهضة والاحياء والاصلاح ، فهو عصر التجديد . ولئن بنتهى التجديد ، ولئن يصبح الجديد حديثا ، الا على يد رجال من امثال ديكارت .

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة سنذكر منها بايجاز ما كان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن ، ومنشئ بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها . فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, Simon, New York 1945, p. 491.

الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بأن الانسان فريد 'وحيد' ، امام اله العزة والكمال . ولقد تأثر ديكارت بهذه الدعوة حين طالب في فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة .

اما في الميدان العلمى فلقد ابتدأت المحاولات والمغامرات فيه اثناء القرن الخامس عشر وبلغت قممتها عند جاليليو معاصر ديكارت وهى تنقسم الى انواع ثلاثة : اولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيهما اكتشافات علم الفلك ، وثالثها وهو الاهم بالنسبة الى ديكارت هو تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية اثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق أرسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت أعظم التمهيد . ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب الاورجانون الجديد ، الا ان اعظم وأخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصره جاليليو الذى اعتمد على الرياضة في وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه واتجه الى المذهب الاالى في العلم وهو بهذه الناحية الاخيرة اثر في الاتجاه الاالى الميكانيكى الذى نجده في فلسفة ديكارت .

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين : الاول - اتجاه الشك الذى اتخذه مونتيني Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شاعرا في فرنسا وايطاليا واسبانيا في وقت واحد . ولقد اثر هذا الاتجاه في فلسفة ديكارت ابلغ تأثر ، اما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة ايطاليا في القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يبتعد عن روح العلم والمنهج العلمى .

ونحن نجد ان الفن الاوربى الذى كان سائدا في هذا العصر هو فن الباروك ، وهو فن يمتاز بأن وحدة الالهام وقدرة الفنان على

التنسيق والتنظيم فيه لاتظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الالهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، الى حد التناقض . كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع ، سواء كن ذلك فى تصوير الجسم الانسانى او فى اختيار مناظر الطبيعة او فى الالوان ذاتها . ولقد تآثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التى كانت سائدة فى ذلك الفن ، الا انه اخضع جميع مظاهره لعقل مدبر واردة حاكمة ، بحيث يصبح الفن عنده متسا مع مبادئ فنية نابعة من العقل .

ب - حياته :

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاي بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا . وقد التحق فى صباه بمدرسة لافليش للآباء اليسوعيين وكان ذلك فى ابريل عام ١٦٠٤ ، اما الثقافة التى تلقاها ديكارت فى تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الاولى ، ادبية لغوية ، وهى دراسة الكتاب اليونان والبرمان القدماء فى لغتهم الاصلية . والثانية ، هى مرحلة الدراماة العقلية البحتة التى تقوم اغلبيتها فى دواد الفلسفة واقليتها فى العلم الرياضى . والحق ان ديكارت كان مولعا بالرياضيات التى درسها فى كتب كلافيوس Clavius اليمسوعى وهو عمدة علم الجبر فى ذلك الوقت . وفى عدة كتب اخرى تتناول فروع الرياضه الاخرى . اما سبب اهتمامه بالرياضيات فهو اعتقاده بانها تتميز من بين العلوم جميعا بالدقة والوضوح والتدريز . ومع ذلك فهو لايتصور الحقيقة فى ضوء الاستخدام الرياضى وحسب لان الرياضه عنده لاتمثل الا اطارا دقيقا ونموذجا سوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما فى سائر معارفنا الاخرى غير الرياضه (١) . ونحن نلمس من هذا اهتمام ديكارت الكبير بتطبيق المنهج الرياضى على فلسفته كلها (٢) .

1) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, p. 84.

2) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, p. 60.

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادرة ، حيث كان يتميز بكثرة الاسئلة التي يوجهها الى اساتذته والى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفيلسوف ^(١) . كما نال اعجاب معلمية لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة في مجال العلوم الرياضية .

تخرج رينييه ديكارت من مدرسة لافليش في صيف عام ١٦١٤ أى بعد ان جاوز الثامنة عشر بقليل ، ثم حصل من جامعة بواتييه في عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس واليسانس في الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى في ان الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

سجل ديكارت اسمه في سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يتراجع امام القضاء قط . وفي عام ١٦١٨ اشترى له ابوه وظيفة ضابط ، على عادة نبلاء ذلك الوقت . وعاش ديكارت بمدينة بريدا Berda بهولندا مدة ما ، تعرف اثناها باسحق بيكمان Isaac Beekman الذي كان له اعظم الاثر في توجيهه توجيهها علميا . وكان بيكمان مهتما بالرياضيات والعلوم ويعلم الطبيعة بذئع خاص ، متجها في بحوثه الى تاويل الظواهر الطبيعية تاويلا رياضيا ميكانيكيا عاما . ولا شك ان ديكارت تعلم منه الكثير اثناء اقامته بهولندا بدليل تلك الكلمات التي كتبها له في ذلك الوقت : « انك في الحقيقة الانسان الوحيد الذي ايقظني من خمولى ، واعاد الى نفسى علما كاد ينمحي من ذاكرتى ، وأرجع عقلى الى جليل الاعمال بعد ان كان قد نبذها » ^(٢) . « لقد كنت نائما فاقظتني » ^(٣) .

حلم ديكارت في احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ بأسس علم عجيب،

1) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy. Macmillan, London, 1935, Vol. 1, p. 212.

٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٣٣ .

٣) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٣٨ .

يخالف فيه علماء فكره ومفكرى عصره ، واعتقد ديكارت بأن هذا وما ماثله انما هى الهامات صادقة من عند الله الذى هو مصدر كل نور واشاع ، وانها نحمل فى طبائنا لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، بهدف الوصول الى المعرفة الحقة ، ذلك تنفيذا لتلك الاوامر الالهية ^(١) . ولقد خرج ديكارت نتيجة عزلته هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : « ان السعيد هو من استطاع ان يعيش فى خلوة وعزله *Happy he who lives in solution* » ^(٢) .

ولكن لا تعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوة الى الذات ان يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته ، ان ديكارت لم يكن يبغي العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركة فى مشكلاته ، بل على العكس تماما ، فان هذه الخلوة الى الذات والاستغراق فى التفكير ، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والامدب ، حتى يهيىء لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتأمل والتفكير والفلسفة ^(٣) .

ونحن لانعرف على وجه الدقة كيف امضى ديكارت اوقاتة بسين عام ١٦١٩ وعام ١٩٢٢ وكل ماذهكن ان نذكره هو انه قام برحلة طويلة من جنوب غربى المانيا حيث كان قد انخر من مولدا الى فرنسا فى رحلة لايمكن تعدد ابعادها بالبريد ، كما مافر الى ايطاليا ثم رجع منها الى فرنسا التى كانت تبته وبين صديقه الاب مرسين Mersenne فبها عدة مراسلات .

واهم لحدث حياته بعد ذاك الاجتماع الذى تم فى خريف عام

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٩ .

2) Hoeffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Vol. 1, p.213.

(٣) عثمان امين ميكارت ، ص ٧١ .

١٦٢٧ عند القاصد الرسولى بباريس وحضره ديكارت والكردينال دى
بيرويل 'Cardinal de Bérulle' مؤسس جماعة الاوراتوار Oratoire الدينية
وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين .

عاد ديكارت الى هولند' قادما من فرنسا عام ١٦٢٩ وانتسب هناك
الى جامعة فى مدينة فرنكر Frenecker حيث تابع فيها دروس علم
الطبيعة . ثم انتسب بعد ذلك عام ١٦٣١ الى جامعة « ليدن » واتصل
فيها بالرياضى والمستشرق جوليوس Golius ، الذى عرض عليه بعض
مسائل هندسية ، لم يحلها الهندسيون القديما ، فاهتدى ديكارت اثناء
حلها الى اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية . وتعرف ديكارت عن طريق
جوليوس بقسطنطين هويجنز Constantun Huygens والد عالم الضوء
الشهير كريستيان هويجنز .

ونحن نعلم ايضا انه استقر فى عام ١٦٣٣ مدة ما بمدينة ديفنتر
Deventer واتصل بهيلين هانس Hélène Hans وأنجب منها بنتا . ومن
نهاية عام ١٦٣٣ الى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام ورحل منها وعاد اليها
عام ١٦٣٦ حيث عمل على انهاء كتبه العلمية والمقال عن المنهج . وفى
أوائل عام ١٦٣٧ بدأ بمباشرة طبع تلك الكتب (١) .

اذن فنحن نلمس من هذا شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة
الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم وأجناسهم (٢) من جهة ، واقباله
على تنوع معارفه وعلومه من جهة اخرى . ولقد انتهت هذه البرحلات
برحلته الاخيرة الى السويد التى انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠ (٣) .

(١) نجيب بلدى: ديكارت ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) ديكارت: مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ،
المطبعة السلفية ومكتبها القاهرة ١٩٣٠ ، ص ١٥ .

3) Haldane, Elithabeth S. G.R. Ross, «Descartes and spinoza in
Great Books of the Western World, ed. by R. M. Hutchins, Vol.
31, The University of Chicago, 1952, p. x.

ج - مؤلفاته :

لقد ألف ديكارت كتباً كثيرة ، عبرت بصديق عن روح فكرية عالية وافصحت عن ملامح شخصيته المتميزة بين عديد من الفلاسفة ، بأسلوبه البسيط وعبارانه الواضحة ، وهذا التفرد في الشخصية كان مصاحباً لخصوصية انتاجه . ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

- ١ - مقال عن المنهج عام ١٦٣٧ Discourse on Method
- ٢ - التأملات في الفلسفة الاولى عام ١٦٤١ Meditations on First Philosophy
- ٣ - مبادئ الفلسفة عام ١٦٤٤ Principles of philosophy
- ٤ - انفعالات النفس عام ١٦٤٩ The passions of the soul
- ٥ - قواعد لتوجيه العقل عام ١٩٢٨ Rules for the Direction of the mind

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يتمه ديكارت ، وكان يستهدف منه إقامة الفلسفة على أساس بناء جديد ، يكفل لها التصدي لتيارات الفلسفات الجديدة ، وبموجبها من التردد في مهاوى الشك وضلالات الوهم ، وتعددهم ، راعاها الذين من التوسع في الخطأ (١) .

والواقع أن ديكارت قد نالج مشكلة الحربة - كما سنرى ذلك فيما بعد - من خلال كتاب « مبادئ الفلسفة » وكتاب « التأملات » وكتاب « مقال عن المنهج » في سنتر رسائله للمرة اليزابيث .

د - منهجه :

ان أهم ما يميز فلسفة ديكارت العقلية عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان متتبناً بحاجة الفلفة الى منهج دقيق للبحث . نقد

1) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, p. 85.

رأى أن المنهج الذى ينبغي أن تستخدمه الفلسفة لابد وأن يشبه ذلك المنهج الذى يستخدمه الرياضيون والفيزيائيون . ولكننا نتساءل أى منهج ذلك الذى يجده ديكارت ويرى أن الرياضيات تستخدمه ؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك المنهج فى الفلسفة ؟

لقد أراد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسى ورواسبه من الفلسفة ولذا وجد أنه من الضرورى ، لكى يبلغ هذا الهدف ، أن يستخلص من الافكار القديمة التى سبق أن تلقاها ، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على أساس واضح لا يرقى اليه الشك . وقد وجد ديكارت أن هذا الاجراء لا يتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضى ^(١) . فمن المعلوم ان الرياضيات قد انتظمت فى اطار نسق استنباطى Deductive System منذ بدايات التفكير الفلسفى والمنطقى ، فنجد ارساءات هذا النسق عند افلاطون وارسطو كما نجح اقليدس لأول مرة فى وضع «علم الهندسة» على هيئة نسق استنباطى محكم وذلك حوالى عام ٣٠٠ ق.م. ولقد اكتشف ديكارت اهمية هذه الفكرة وقوتها وفعاليتها ، ومدى صلاحيتها لاسيما وهو الفيلسوف الرياضى الذى قدم لنا بعبريته الخلاقة الهندسة التحليلية علما جديدا .

نعم ، لقد وجد ديكارت بثاقب نظره ، أن « الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط . وأنهما وحدهما يحققان أعلى درجات النقيض ، وأنهما أكثر العلوم بساطة ووضوحا . فإذا أريد للفلسفة أو أى علم آخر - أن تتصف قضايها باليقين ، فلنتأخذ من هذين العلمين نموذجا » ^(٢) .

1) Wright, William Kellay, A history of modern philosophy, Macmillan Co mpany, New York, 1947, p. 72.

(٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ص ٥٠ .

ومعنى القول باتخاذ المنهج الاستنباطى نموذجاً ، يرجع فى حقيقة الامر الى أن المنهج الاستنباطى يبدأ حركة سيره الاساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج ، ثم ينظر فى النتائج مرة اخرى ليحصل منها على نتائج اخرى ، بحيث لابد وأن تصدق هذه النتائج ، طالما اننا سلمنا بصحة المقدمات . وهنا يكتسب النمق صفة اليقين ، ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز ، ومن ثم فاننا « نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط » (١) .

لكن ماهى الافكار التى يريد ديكارت أن يتوصل اليها ويؤكدها ؟

يقول كواريه : « هذه الافكار هى الافكار الرياضية ، وهذا العقل هو العقل الرياضى كذلك ، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانسانى الوضوح واليقين » (٢) .

ان علينا الآن ، حتى نفهم المنهج عند ديكارت فى اصوله وقواعده ، ان ننظر فى الحدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضوح .

١ - الحدس intuition عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن ، بلا وساطة بعض الحقائق ، فتقبلها النفس وتثق فى صحتها وصدقها ، او هو نظرة ثاقبة من نظرات العقل ، بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يزول معه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقلنا انتباهه فى تحليل فكره المثلث ، فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة اضلاع ، وانه شكل مقفل ... الخ .

وهذه الحقائق المباشرة هى افكار بسيطة وواضحة ، تقابلنا كثيرا

(١) المرجع السابق : ص ٥١ ، وايضا : توفيق الطويل : اسس للفلسفة دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

(٢) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٦ .

فى مجال دراستنا . فهى نقدم لنا النقاط الاولى التى نبدأ منها ، او
هى « المبدأ المطلق فى الموضوع » .

٢ - لما الاستنباط deduction فهو العملية العقلية التى تنتج
بها قضية من قضية او عدة قضايا ، او هو استنتاج بشكل سابق من
قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق
الاستنباط البرهانى . فمثلا بعد ان نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق
الحس ، وبعض البديهيات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع
ان نبرهن على صحة النظرية ، التى تقول ان مجموع زوايا اى مثلث
يساوى قائمتين .

أى اننا نستخدم الحس فى ادراك المبادئ الاولى للعلم والفلسفة
ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الاولى التى تنتج عن هذه
المبادئ .

ولكن ليس من السهولة فى كل الاحوال ان نكتشف بالحس هذه
المبادئ ، وان نستخرج منها النتائج الاولى ، فقد تواجهنا بعض
الصعوبات ، التى تتعقد فيها هذه النتائج ، بحيث نجد من الممكن -
احيانا - ان نستنتج من المادى الواحدة نتائج مختلفة . وهنا يأتى
دور التجربة التى تساعدنا على اكتشاف اى هذه النتائج قد اختير فعلا .
فالتجربة هى التى ترشدنا الى النتيجة من المبادئ التى نتحقق من
صحتها بصورة لاتقبل الشك .

وهكذا فالحس والاستنباط والتجربة هى المراحل التى يتعين علينا
اتباعها ، للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط ان نجيد
استخدامها بطريقة صحيحة (١) .

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سفعان ، مكتبة
الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٨ - ١٩ .

وعلى أية حال ، فقد استقصى ديكارت منهجه من الرياضيات ، لأنها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطأ والمغالطة ، وهذه الخصائص أهم ما تفترد بها الرياضيات عن العلوم الأخرى ، فضلاً عن النتائج الباهرة والحقائق النابتة التي تحققت في مجال العلوم الرياضية .

أراد ديكارت إذن أن نعيم فلسفة يقينية كاملة ، على غرار العلوم الرياضية ، ولا عجب في ذلك ، لاسيما وأنه قد تعلم مبادئ الرياضيات عن « اسحق بكمان » - فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفاً ، ورياضياً ، وعالمًا ، وتشهد بذلك أعماله العظيمة في الفلسفة والرياضيات (١) .

لذلك يقرر ديكارت أن المنهج المقترح تطبيقه في ميدان الفلسفة يماثل تماماً ، المنهج المستخدم بنجاح في الهندسة ، والذي أسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية . وبهذه الطريقة حاول ديكارت أن يقضى على الفجوة التي كانت بين الفلسفة والعلوم الأخرى .

لذا نراه يلخص ، بطريقة مألوفة ، في القسم الثاني من « المقال عن المنهج » أربع قواعد بسيطة ، ينبغي على الإنسان اتباعها ومراعاتها ، ليصل إلى المعرفة الصحيحة (٢) ، وهذه القواعد هي :

القاعدة الأولى :

« لا اسلم بشيء على الإطلاق على أنه حق ، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك وهذا يعنى أن أتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع في الحكم ، وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، إلا أقبل شيئاً منها ، إلا ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميز لا يدع معه فرصة للشك . »

1) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 560.

2) Wright, William Kellay, A history of modern philosophy, p. 72.

ويقصد ديكرت من قاعدته الاولى ، الا نقبل الافكار والمعلومات التي لا تتضح لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداية العقلية ونور للعقل الفطري ، وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص كلية من الاراء السابقة ، مهما كان مصدرها ، والا مندفع في احكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم في كل تصوراتنا واحكامنا باوامر ومطالب العقل وحده .
وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكرت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الاراء السابقة .

القاعدة الثانية :

ان أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التي افحصها الى اجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو انه ضروري لحلها بأفضل طريقة ممكنة .

ومعنى هذا ان نبدا في تحليل المشكلة التي تعالجها الى اكبر عدد من العناصر الجزئية البسيطة والواضحة ، حتى نستطيع حلها على اكمل وجه .

القاعدة الثالثة :

ان اواصل تأملاتي وفق نظام محكم ، مبتدئا بأبسط الموضوعات واسهلها فهما ، لكي أرتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تعقيدا ، وأن افرض نظاما بين الامور التي لا يسبق بعضها البعض الاخر بالطبع .

يرى ديكرت في القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، ان ننتقل بأفكارنا من بعض المسائل الاولى البسيطة الواضحة الى مسائل أخرى اشد منها تركيبا ، للتأكد من صدق نتائج التحليل ، اى أن نتقدم من الامور البسيطة في تملسل منطقي خطوة بخطوة حتى نصل الى الامور الأكثر صعوبة .

والواقع ان قاعدتي التحليل والتأليف السابقتين ، تشكلان حجر

الاساس في كل تفكير علمي ، حيث يبدأ المفكر أو العالم في تحليل الظواهر أو الأفكار الى أبسط عناصرها ، ثم يقوم بعملية للتأليف لاعادة صياغة هذه الأفكار أو الظواهر للوقوف على مدى صحة نتائج التحليل .

القاعدة الرابعة :

ان اعمل في جميع الاحوال على احصاءات كاملة : ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلني على ثقة من انني لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث .

وتهدف هذه القاعدة ، ان نحيط احاطة كاملة وتامة بكل ما يتصل بالمشكلة المطروحة للدراسة والبحث ، بحيث نتحرى الدقة في جمع المعلومات التي تتعلق بالمسألة التي ندرسها (١) .

وهكذا يمكننا ان نلاحظ النظام العقلي الصارم الذي اتبعه ديكارت في صياغة منهجه ، ولا يخفى علينا ان هذه القواعد ، بالطريقة التي قدمها ديكارت ، انما تعبر باختصار عن الاجراءات التي تتبع في حل المشكلات الاصلية في الهندسة (٢) .

يصرح ديكارت ان صياغة المنهج هي مجرد خطوة تمهيدية ، إذ ان ما يتطلع اليه هو محاولة اكتشاف الطريقة التي تجعل من معرفتنا للاشياء الماثلة لنا ، لها طابع الوضوح والتمييز (٣) .

أي ان ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج ، لم يفرض شروطا

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ٣٠ - ٣٢ وكذلك

Wright, William Kellay. A history of modern philosophy, p. 72.

2)- Ibid-: p. 74.

3) Hoffding ; Harold : A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 218.

مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، اكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل العضلات والمشكلات التي تعترض طريقه ، ثم ينظم ويرتب افكاره على اساس منطقي ، واخير! ينظر الى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحي ، متوخيا في ذلك كله النظام والدقة (١) .

1) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, p. 60.

ثانياً

النسق الفلسفى الديكارتى

١ - الشك المنهجى عند ديكارت :

ذهب ديكارت الى ان الفلسفة هى دراسة الحكمة ، والحكمة تشمل سائر المعارف التى يستطيع الانسان معرفتها ، سواء لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاكتشاف جميع الفنون ^(١) ، اى انها العلم بالمبادئ الاولى أو العلم الكلى الشامل ^(٢) . لذلك قسم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين : الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتسى تتضمن مبادئ المعرفة ، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير اهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك نبش فى روحانية نفوسنا ومائر المعانى الفطرية التى توجد فى داخلنا . أما بالنسبة للقسم الثانى من الفلسفة فهو يندب على العلم الطبيعى الذى يشمل البحث فى العالم الفيزيائى بصفة عامة من حيث تركيبه وابعد . ثم يوجه اهتمامه الخاص الى دراسة طبيعة هذه الارض وجميع الاجسام المائلة فى العالم ومن بينها الانسان .

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه فى واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعى أما الفروع أو الاغصان فهى تمثل العلوم الاخرى وهى ، الميكانيكا والطب والاخلاق ^(٣) ، وتبقى الاخلاق التى هى من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

-
- (١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٤ .
 (٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية اسكندرية الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ٥٧ .
 (٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، ص ص ١٨-١٩ .

ولعل أهم ما في هذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جذرها أو جذعها وبالمثل فلا يقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعى ، إذا نظرنا اليهما في ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأخلاق .

إن هذه الثمار تفضى بنا الى قواعد السلوك السليم وتدبير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم في الطبيعة ونصبح مالكي زمامها ، وهذا هو ما عبر عنه بكون حين يقول : « ينبغي لنا أن نفهم الطبيعة ، إذا أردنا أن نسيطر عليها ونخضعها لمشيئتنا » ^(١) .

هذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفى بالشك . والشك عنده هو خطوة التامل الفلسفى الاول بل وخطوته الاساسية ، فإن ادى بنا الى المبادئ الاولى كان السبيل الى اليقين الفلسفى ، وإن لم يصل الى ذلك لم يكن شكاً منهجياً ، بل كان شكاً هداماً لسبيل الى الوصول الى اى يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لابد من اتخاذها : فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الاحكام التى خضعت لها ولم لتبين صحتها سواء كانت احكاماً فرضها الغير على من علمين او مرشدين لو من يوكل اليهم امرى ، ام كانت احكاماً فرضها على اللص والخيال . وتعرضهما للخطأ معروف - إن كل هذا يدعونى للشك .

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الاحكام : فيمابقى فى نفسى من علم تلقىته فى الماضى ، وفى الماضى كله ، فى الحواس والخيال ، ايا كانت تعاليمها . اذ لو خدعتنى هذه الاشياء مرات ، فما الذى يمنعها من ان تخدعنى دائماً . يقول ديكارت :

(١) اندرية كريسون : ديكارت، ترجمة حسن شحاته معفان ، ص ١٦ .

١ - لقد تلقيت منذ حداثة منى قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لايمكن أن يكون الا مشكوكا فيه جدا .

واذن فيلزم اذا اردت أن اقيم شيئا متينا في العلوم أن ابدأ كل شيء من جديد وأن أوجه النظر الى الاسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك أن اثبت بطلان آرائى القديمة . بل ويكفى لاطراحها أن أجد في كل رأى منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أقحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادئ ، لأن انهيار الاسس يفضى حتما الى انهيار بقية البناء .

ب - يلزم أن نضع موضع الشك :

١ - الموضوعات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس واهام الاحلام : كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس . لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنى احيانا . واذا فمن الحيلة الا أعود الى الثقة بالحواس .

قد يقال أنه اذا صح أن الحواس تخدعنا في الأشياء التى يكون احساسنا بها قليلا ويعدّها عنا كثيرا ، فمما لا يقبله العقل أنها تخدعنا في أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها .

ولكن اذا فكرت في انى اسان ، وأن من عادتى ان انام ، وانى اتمثل في الحلم نفس الأشياء التى اراها في اليقظة ، وانه لاتوجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى الا أن انظر بعين الشك الى جميع ماتلقيته عن طريق الحواس .

٢ - الأشياء العامة التى كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الافكار الخاصة .

٣ - والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء العامة ، لأنه ربما كان هناك لله واسع القدرة يريد لنا أن نخطئ دائما (١) .

كان على ديكارت إذن أن يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطة الشك بالضبط ؟ انها لاتعنى التردد والتأرجح في قبول حكم من الاحكام او التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار في هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الاحكام او تصوره او التفرج عليه ان صح القول . ان معناها عدم التردد أى العزم على عدم «اعتبار» هذه الاحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ او الصواب . فأى اهتمام من هذا القبول ، أى تقدير هو العزم على «عدم الالتزام» بالاحكام المذكورة ، مواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها او عن الحس او الخيال (٢) .

يتضح من هذا أن ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم أقر بأننا نعتقد في النوم 'مورا' ونتخيل أحوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم ان ما رأيناه أثناء النوم كان حلما . وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم كلها خيالات لا حاصل لها . الواقع ان ليس ثمة علامات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم في وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه : لان بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ماتقدم فافترض فرضا لم يسبق اليه ، فقال ما معناه : ربما كان شيطان ماهر

(١) ديكارت : التأملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة المطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، التأمل الاول ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٨٩ .

مخادع يعبث بعقلى فيرىنى الباطل حقاً والحق باطلا ، ويجعلنى بحيث أخطئ على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسى (١) .
يقول رسل : « بدأ ديكارت بالشك فى الحواس ، لانه رآها غالبا ما توقعنا فى الضلال ، ثم شك فى الرياضيات » والامور الفكرية بوجه عام « مفترضا ان ثمة شيطانا ماكرا يستخدم كل براعته فى تضليله » (٢) .

فإذا كان الامر على هذا النحو كنت اعزل من غير سلاح ، على الرغم مما يظهر عليه معرفتى من بدهاءة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقا الى أى حقيقة . لكننى أستطيع ان أحمى نفسى من ذلك الشيطان اذا صممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالجنى الشك فى امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى ان على ان اضع موضع الشك جميع الاشياء التى قد ارى فيها اقل موطن للريب .

يجب اذن ان نصلنح منهج الشك المؤقت ، وان نقشبه بأولئك الذين يهدمون دارهم لكى يبنوها من جديد ، لانها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نضيفها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائتنا السابقة واحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الامور التى لاتبدو لنا بديهية ، الا لان العادة جرت بان نراها او نحكم عليها او نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغى ان تمتد رحاب الشك الى جميع المجالات ماعدا مجال الاخلاق والحياة العملية ، لان افعال الحياة لاتحتمل عادة أى تاخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لايطبق عليها شك المنهجى وهى :

اولا : ان يطيع الانسان قوانين بلاده ، وان يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع الامتثال والثبات والحفاظ على الديانة التى نشأ عليها ،

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ١١٨ .

2) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 563.

وان يدبر شلونه في سائر الامور ، وفقا لاغلب الآراء اعتدالا ، وهي التي رضى عنها العقلاء من الناس .

ثانيا : ان يتجنب الشك والتردد في سياسته ، وان يتمكن بما ميم عليه .

ثالثا : ان يجتهد في كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من أجل مغالبة الحظ ومقاومة القدر Fate . وذلك لان أفكارنا هي ملك لنا ، نستطيع ان نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقنا في الحصول على الاشياء التي لانستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو نستطيع ان ننعم بالغنى والقوة والحرية ، وكل انواع السعادة (١) وفيما عدا ذلك من الامور اوجب ديكرت الشك في وجود العالم الخارجى وفي حقيقة الاشياء المحيطة بنا ، وفي وجود الناس وفي وجود أى حقيقة متميزة ، بل اوجب الشك في الاحكام التي تبدو لعقولنا اوضح الاحكام واوفرها بدها ، لان من الممكن كما قلنا : « ان شيطاننا خبيثا يلهو بى ، ويطيبله لئ يوقعنى في الضلال » (٢) .

ويذهب ديكرت في التاملات الى ان الشك وحده لا يكتفى ، بل علينا ان نعتبر المحسوسات والخيالات والافكار باطلة ، يقول ديكرت : «ولكن الشك لا يكتفى . فما دمت اقتصر على حسابان آرائى القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جدا ، وهى كذلك بالفعل ، فانه ستبقى بقوة العادة مهيمنة على اعتقادى ، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان واطل كذلك الى ان يتعادل هذا الحكم الجديد

(١) Hoffding; Harold A history of modern philosophy, Vol. 240.

(٢) عثمان أمين : ديكرت ، ص ١١٩ .

مع الحكم القديم في 'الميزان' ، فيبقى ذهني حرا كل الحرية » . (١) .

وأذا صح كل ذلك فما الذي يبقى للفيلسوف ؟

يبقى أن خطة الشك اسلم الخطط. ازاء جميع الفروض السابقة .
انها الحزم بعينه ، ازاء اى اعتقاد أو رأى أو حكم في اى ميدان من
الميادين ، في العالم المحسوس أو في العالم المعقول ، وفي جميع العلوم
على حد سواء . ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم «كأنه كاذب»
وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الاحكام . يقضى الشك بالتوقف عن
الحكم أو « التعليق » époque كما قال اليونان . فهذا الموقف ان لم
يكفل للانسان اى يقين ايجابى فهو يضمنه على الاقل من الوقوع في
الخطأ (٢) .

ويجب ان نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى
يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك «بيرون» الذى
لاسيبل الى الوصول الى اى يقين من ورائه ، وبين الشك المنهجى عند
ديكارت الذى هو في طبيعته الاصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به
عقله من كل المعارف والتصورات والادراكات السابقة توطئه للوصول
الى اليقين ، فطريقة الحوار السقراطى اسلوب من اساليب الشك ، أو
منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عند ديكارت حافل
بافكار بعضها خاطيء ولا مبيبل الى تطهير العقل من هذه الافكار
الخاطئة ، الا بافراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغا
وخاليا من كل معرفة ، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكك الحقيقين ،
فهو يعيد اليه مايراه سليما ويديهيا من هذه الافكار ويطرح الفاسد

(١) ديكارت : التاملات ، ترجمة علمان امين ، التامل الاول ، ص ٦٨

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ص ٩٣ .

منها (١) ، والواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك (٢) . ولعل أهم ممة مميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كما ذكرنا فى أن الشك لا يؤمنون بإمكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الاشياء ، أى أن مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يغادره . أما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بإمكان الوصول اليها ، ولكنهم يسرون اليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار ، الى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم اصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها (٣) .

ومن ثم فإن الشك عند ديكرت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكاً مؤقتاً لا شكاً دائماً ، إنه البحث عن نقطة البداية التى يتقدم منها الفكر . ولكن ديكرت لا ينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا بسند وضمان الهى يحميه من الشيطان الماكر الخبيث .

ب - من الشك الى اليقين الاول :

فى مجال البحث عن اليقين الذى اهدى اليه ديكرت ، نتيجة لشكه المنهجى ، كما سدرى ذلك فيما بعد ، نجد رأياً طريفاً يقلل من أهمية اعتبار ديكرت ، هو لول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد « جارفورث Garforth » فى كتابه « مجال الفلسفة The Scope of philosophy » أن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الامور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ما تؤكدته الدراسات الانثربولوجية والتاريخية . منذ مطلع التاريخ الانمائى ، دأب الانسان الاول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وإن اتسمت محاولاته الاولى بالساذجة بالطابع البدائى ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بإمكانيات وادوات البحث المتوفرة

(١) ازقلا كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥ .

2) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, p. 97.

(٣) عثمان امين : ديكرت ص ١٢٨ .

له حينذاك ، ولايعنى ذلك ان الانسان البدائى فى مستهل حياته الاولى ،
قد توصل بداهة الى اليقين ، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة
ومتعددة ، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة .

وعلى اية حال فان هذه الجهودات - التى استهدف من ورائها
البحث عن اليقين - كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض
الذى يكتنف الكون المترامى حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية
بكافة صورها واشكالها ، او تجاه الكائنات الحيوانية الاخرى من وحوش
ضارية وحيوانات مفترسة ، التى تحاول النيل منه والفتك به .

ومن ثم نستطيع ان نؤكد بما لايدع مجالا للشك ، ان مسألة
البحث عن اليقين ، هى من المسائل التى شغلت اهتمام الانسان البدائى ،
ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء ، أى انها انطلقت من مفهوم
سيكولوجى ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائى فى الامن والطمأنينة .

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع ان نؤكد
ان البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative
حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، اول نسق
تفسيرى تصورى للعامل الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولة ، على
أساس ان الوضوح ذاته ماهو الا صورة من صور الامن والطمأنينة .
وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم
المثل ، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة ، وهى التى تبرر الثبات
والاستقرار فى نطاق العالم انطبيعى المتغير . اما ارسطو فقد بحث عن
اليقين مز: مظهر آخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى ارسطو
ان اليقين انما يستمد اصلا من الاستنباط المنطقى وقد هداه تفكيره الى
ابتكار المنطق الصورى الذى يعتمد على نظريته فى القياس ، ونظر اليه
باعتباره اداة لليقين (١) .

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy, pp. 85 - 36.

واذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التى ارتبطت بالفكر الإنسانى فى كل مراحله ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث، فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن إلا تابعاً ومقلداً للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه ؟ ، ومن ثم تنتفى عنه صفة الاصالة والابتكار ، وهو ما تقضى اليه أقوال جارفورث السالفة .

إن الأمر الذى لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين ، هو الغاية من أى تفكير إنسانى ، ولكن هذا لا يعنى أن ديكارت كان ناقلاً أميناً للتراث الفكرى من السابقين وحسب ، بل أن أهم ما يتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجى كأداة ووسيلة ، يناط به تحرير العقل من الأفكار الموروثة والمعلومات المضطربة .

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعاً لآى مذهب أو اتجاه فلسفى بعينه ، بل كان كلفاً بطريقته الخاصة المبتكرة التى تتسم بالبداية والجلالة والتميز . ومن ثم فإن منهجه الفلسفى لا يعتبر من قبيل المحاكاة للنظريات السابقة ، بل هو تلمس لليقين الذى يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب .

ويمتاز الشك الديكارتى بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، إنه المحث من نقطة البداية ، من النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الأولى ، هو التأمل الأول فى الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إنى أشك . هذا أمر ثابت . وإنى أفكر ، فلا فارق بين كونى أشك وكونى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتماً . أذكر إذن فأنا موجود . هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . إنه يقين أول ومعركة أولى (١) .

وبعبارة أخرى حين لجأ ديكارت الى الشك في كل شيء ، حتى يصدد أبسط المسائل الرياضية ، اتضح له أنه يشك وما دام يشك فهو يفكر ، لان الشك ضرب من ضروب الفكر ، وطالما يفكر فهو اذن موجود ، فنحن نشك تعنى اننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى اننا نوجد ، فالحقيقة الاولى التى اشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة « أنا افكر اذن فانا موجود » *Gogito Ergo Sum* هى حقيقة اساسية لا سبيل الى الشك فيها ، بل ويمتنع الشك فيها حتى اذا اردت ذلك . فحقيقة « الكوجيتو » تكمن في وجودى الذى أعجز عن تصوره غير موجود ، ويستحيل على مهما أوتيت من قوة ، أن اشك في هذه الحقيقة ، لانها بديهية وواضحة ومتميزة ^(١) .

— وبالنظر الى أن هذه الحقيقة ، « أنا افكر اذن فانا موجود » كانت من الرسوخ واليقين ، بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا ، كانت عاجزة عن إبطالها ، حكمت باننى أستطيع أن أقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلمفة التى أبحث عنها ^(٢) . ويؤكد ذلك ديكارت في « المقال عن المنهج » حيث يقول : « ولما انتبهت الى أن هذه الحقيقة — أنا افكر اذن فانا موجود — وهى مسن الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتياهيون أن يزعموها مهما يكن في فروضهم من شطط ، حكمت باننى أستطيع مطمئنا أن اتخذها أصلا للفلمفة التى كنت أطلبها » ^(٣) .

لكن لنا أن نتساءل ، ماهو هذا الوجود الذى ادركه والذي يعد

1) Watling, J.L., « Descartes » in a Critical history of western philosophy, ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1946, p. 177.
Marias, Julian, History of philosophy, pp, 214 - 216.

وايضا :

2) Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 91.
(٣) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ٥١ - ٥٢ .

بمثابة اليقين الاول الذى لا يمكن الشك فيه ؟ الواقع ان هذا الوجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى ، فانا اعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ولا اعلم بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر : فانا مفكر ، بمعنى انى موجود يتعقل ويشك ، ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس ايضا (١) . فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر ، لانها تشترك جميعا فى اننا ندركها مباشرة فى انفسنا . ان كل ما نعلمه الآن يقينا هو ان اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك . والفكر متميز عن البدن الخاص ، وعن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجود الجسم : فانى اعرف الفكر بالفكر نفسه ، اما الاجسام فلمت بمستطيع قط ادراكها الا فى الفكر والفكر : فمعرفة النفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم « لاننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى انه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا » نعرف نجليا اننا لاحتياج لى نكون موجودين الى اى شيء آخر يمكن ان يعزى الى الجسم ، وانما وجودنا بفكرنا وحده . واذن ففكرتنا عن نفسنا او عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة لكثير يقينا ، بالنظر الى اننا لانزال نشك فى وجود اى جسم فى حين اننا نعرف على وجه اليقين اننا نفكر « (٢) » .

فانا اذن حين ادرك « انيتى » كلها فى طبيعتها وماهيتها ، ادرك انه لا يخص « انيتى » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت ايضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد ... الخ . لكننى كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولانها اولا فى الحقيقة فكرى « انا » . واذن فالفكر يعبر عن طبيعته كلها : هو ماهيتها و « صفته الذاتية » ، وكل ما يلائم

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، ص ١٠١ .

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الاول ، فقرة ٨ ص ٩٣ .

الفكر يلائمنى ، وكل ماينافيه ينافينى . واذن فليست امتدادا ولاشيئا مما ينطوى فى فكرته على الامتداد ، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لاينطوى على شيء من الفكر (١) . ان الفكر عنده جوهر روحى او هو بهذا خاصيته التفكير . اما الجسم فهو جوهر مادى خاصيته الامتداد . هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل مايجرى فينا بحيث ندركه بانفسنا وهو يكون احيانا فهما وحيانا شهوة وحيانا خالقة ارادة :

اما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

- ١ - معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
- ٢ - معانى حسية من عمل التجربة والحواس .
- ٣ - معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

واما الشهوات فهى عنده كل ادراك او عاطفة او انفعال يتصّس بالنفس . وللشهوة علتان : الاولى نفسية والثانية جسمية . كما ان هناك شهوات اولية تشتق منها باقى الشهوات ، وهذه الشهوات الاولى ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن .

وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى ، وهى تظهر اكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته او نفيه ، نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون احكاما ثبتت فيها . او ننفى (٢) .

وبما ان الانسان مكون من جوهرين : جوهر روحى يكون نفسه ، وجوهر مادى يكون بدنه فان علينا أن نبحث فى العلاقة بين هذين الجوهرين ، هل هما منفصلان تمام ، ثم انهما متحدان تمام الاتحاد ؟

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣ .

2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy, p. 75.

تمايز الجوهرين الروحي والجسمي :

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل « أو النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذي قدمه عن « الفكر » ، لأنه يحصر عمل الفكر في بعض العمليات التي تتحكم عادة في الجسم ، أعني ، المجال الكامل لمعنى الادراكات الحسية ، فعندما يعرف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلا ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطلق للفكر ، فهو لم يتناول أى إشارة عن الجسم ، لأن كل ما يتضمن في « الفكر » - وفقا لديكارت - الكائن المفكر ، هو مايشك ، ويفهم ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ويرفض ، كذلك مايتخيل ويحس^(١) .

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهرًا خاصًا مستقلا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحي هى الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، وأذن فنحن نستخلص فى ديكارت على مايقول فونيه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد »^(٢) .

ويذهب ديكارت فى التامل السادس الى تأييد هذا التمايز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما فى حين أن النفس لا منقسمة »^(٣) . كما يقول بريدو Broudoux : « لا تختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحدة منهما تضاد الأخرى ، فنحن لانجد تصورا نفسيا أو روحيا فى مفهوم المادة ، كما لانجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح او

(١) على عبد العطى محمد : ليبنتز - ص ص ٩١ - ٩٢ .

(2) Stumpf, Samuel E. : Socrates to Sartre, p. 255.

(٣) اندرية كريسون : ترجمة تيمير شيخ الارض ، بيروت عام ١٩٥٦ ص ٥٠ .

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التامل السادس ، فبرة ٣٨ ص ١٩٠ .

النفس لاحتقبل القسمة « (١) . ويؤكد مايير Meyer هذا التمايز بقوله :
 « اننا نستطيع ان نؤكد بان الجوهر المفكر موجود وانه متميز عن
 الاجسام » (٢) . واكثر من ذلك يقرر ديكارت ان معرفة النفس اسهل
 من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل ان يعرف نفسه
 موجودا » (٣) .

على اية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات او طائفتين
 من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر
 البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، اى ميز بين عالمين
 يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كما يعطينا ديكارت صورة اخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن في
 التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت
 الى التاملات مؤداها ان كل ما ندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على
 النحو الذى يدركه به ، فمثلا انا ادرك النفس متميزة عن الجسم ،
 وادرك الجسم متميزا عن النفس ، واذن فلا بد ان يكون الله قد خلقهما
 منفصلين .

وهكذا فان الشواهد كثيرة على ان ديكارت ذهب الى القول بتمايز
 جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى ادى ببولييه الى قوله بان
 هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت . وهى الثنائية التى تنفى وجود
 اى اتصال بين العالم العقلى وبين العالم المادى ، حيث ان لكل منهما
 خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الاخرى (٤) .

1) Bridoux. A. : Oeuvres et lettres de Descartes, Paris, 1949, introduction, P. XVIII.

2) Meyer, F., A history of modern philosophy, American book company. 19, p. 85.

(٣) عثمان أمين : ديكارت من ص ١٦٢ - ١٦٤ .

4) Garforth, F. W. The Scope of philosophy, p. 78.

اتحاد جوهري النفس والبدن :

وهى مسألة من ادق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية ، اذ اننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرملو بأن النفس ليست في جسد كالكربان في السفينة (١) . ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا ، كما ان ديكارت انتهى في ردوده على اعتراضات «ارنو» الى ان النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً (٢)

لما عن الدوافع التي دفعت الى القول بالاتحاد بين الجوهريين ، فنجدها واضحة في التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلي قينا وعلى الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما اهم ما يحمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد (٣) .

ولقد رد ديكارت على رجيبوس Regius بقوله ان النفس متحدة اتحاداً جوهرياً ووجودياً مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيبوس قد اعترض على ديكارت قائلاً « اننا نستطيع ان نفهم الجوهر المفكر فقط على انه مفكر ، وليس هناك مايضطربنا لان نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد لان صفتي الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفان » (٤) .

كما اعلن ديكارت في خطاب له الى الاميرة اليزابيث في مايو عام ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وانها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل

1) Stump, Samuel F. : Socrates to Sartre, p. 255.

2) Kemp - Smith, N.: Descartes philosophical Writings, London, 1952. pp. 280 - 281.

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان امين ، التأمل السادس ، فقرة ١٣ ، ٦ ، ٥ ، ٤ ، ٣ ، ٢ .

4) Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tome 11, Paris, 1929, p. 84.

وتحص معه ، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للاميرية مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب في هذا الى انه توجد فينا افكار ومعان اولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها ان نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخالصا بالنفس غير معنى الفكر . اما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لانها تعكس اعضاء الجسم الاخرى وسريعة التاثر ومزدوجة اى نفسية وجسمية (١) .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لانه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغى على هذا الاساس ان يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت، كما ان تفضى قواعد منهجه لاية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ما جعل بعض اتباع ديكارت يبدلون قصارى جهدهم فى ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، فقد حاول « ارنولد جيولينكس Arnold Geulinx » معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن « مذهب المناسبات أو نظرية التوازى Occasionism or parallelism » يشير ارنولد الى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود اى تفاعل بين العقل والجسم ، لانهما جوهران منفصلان تماما .

(١) على عبد الحطى محمد : لينتز ص ٩٨ .
 « نظرية التوازى Parallism » تذهب الى القول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة ، احدها يتغير بتغير الاخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتى التغير اى علاقة سببية » .

ج - اليقين الثاني : اثبات وجود الله :

نقد توصل ديكارت من تلك المنهجى الى اثبات انيته كجوهر مفكر ، فالانا التى اثبت وجودها استنبطها ، من حقيقة كونه كائنا يفكر ، ومن ثم ذهب الى انه يكون موجودا حين يفكر ، فاذا توقف عن التفكير ، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود ، فانا شيء يفكر ، اى جوهر يكون ماهيته التفكير ^(١) .

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة ، هى مبدأ الكوجيتو Cogito (انا افكر اذن فانا موجود) ، وهو اثبات الوجود من الفكر ، وهذه الحقيقة هى حدس محض وليست نتيجة استدلال او قياس ، ولو فرضنا ان هناك شيطاننا حبيثا يضلنى فى كل شيء ، فهو لا يستطيع ان يمنعنى من التصديق ، او التيقن بأى موجود حين افكر .

ثم يمضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الانا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله ^(٢) . فيقدم ثلاثة براهين ، تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية نجدها فى انفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق ^(٣) ، يثبت بها وجود الله ، والتى تتفق مع هدفه ، نبسطها على النحو التالى :

البرهان الاول :

يمكن صياغته بالصورة التالية : اننى قادر على ان اتصور بفكر احدى شك ، كائنا كاملا ، وجوهرا لا متناهيا ، ازلى ، ثابت ، مستقل ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خلقتى انا وخلق سائر الاشياء .

وبما انى كائن متناه وناقص ، فلا يمكن ان لكون انا مصدر فكرة الكائن الكامل ، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة ، ولما كان لكل

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, p. 564.

2) Strumpf, Samuel Enoch : Socrates to Sartre, p. 253.

3) اندرية كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سفيان ص ٢٦ .

معلول لابد له من علة تصدر عنه ، وبالنظر الى لئنى موجود متناه ،
فأذن لا يخلو لى أن اتخيل كائنا موجودا لا متناهيا ، بما أننى لست
مصدر هذه الفكرة فكل ما يوجد بالفعل خارج نطاقى ، لها علة اسمى
منى هى الله ، فانه اذن موجود (١) . يقول ديكارت فى التأمل الخامس:
فاذا كان يلزم من استطاعتي أن استخلص من فكرى فكرة عن شيء ما ،
فان كل ما اتبين فى وضوح وجلاء انه يخص ذلك الشيء انما يخصه فى
الواقع ، فلا أستطيع أن استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على
وجود الله ؟ « (٢) » .

كما يؤكد لنا ديكارت على أن امكانية الموجود المتناهى - أى
الانسان - على تصور فكرة الموجود اللامتناهى ، هى من مسلمات
فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محددًا أو متناهيا ، لان ما هو متناه
يقتضى ضمنا كحد للامتناهى (٣) . وعلينا ان نبحث فى العلة التى
أحدثت ذلك للتصور فينا ، وهذه العلة هى الله . يقول ديكارت :
« وكذلك ما دمنا نجد فى انفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الإطلاق ،
فيجوز لنا ان نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن
بعد التفاتنا الى ماتمثلة لنا من عظيم الكمالات نجد انفسنا مضطرين
الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو
موجود حقا : لانه ليس من البين فقط بالنور الفطرى ان العدم لا يمكن
أن يكون موجدا لشيء مهما يكن ، وان الاكمل لا يمكن ان يكون ناتجا
عن الاقل كما لا او تابع له « (٤) » .

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy, p. 94.

(٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الخامس ص
٢١٢ .

3) Hoffding, Harald, A history of Modern philosophy, Vol. 1. p.
223.

(٤) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الاول ،
فقرة ١٨ ص ١٠٧ .

ومن ثم فقد نجد انفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى في الفلسفة المتأخرة ، لقد كان في وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية ، ولكن ربما نفى بديهية العلية الى ما وراء فكرة الله ، حيث لا ينبغي أن تكون لذات الله أي علة .

ومن أجل ذلك فقد حاول ديكارت أن يتفادى هذه الصعوبة ، عن طريق التمييز بين ماتكون علته باطنة في ذاته ، وتلك التي تكون علته خارجة عن ماهيته ، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول ، أي أن الله هو « علة ذاته Causa Sui ، وكموجود لا متناهي ، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة على الاطلاق وهذه القدرة باطنة في ذاته ، بحيث لا يفتقر الى شيء آخر سوى ذاته يستمد منه الوجود .

يعترض « ارنولد Arnould » وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية ، على عبارة « علة لذاته Self - Caused » ، ويرى أن هذه العبارة تتضمن تناقضا ذاتيا ، ويذهب الى أنه ليس في استطاعتنا أن ننسبها الى الله بأي حال من الاحوال ، إذ أنه - على حد قوله - ليس في وسع أي فرد أن يعطى ما لا يملك ، أي أن فاقد الشيء لا يعطيه ، وإذا ما استطاع أي فرد أن يهب نفسه الوجود ، فينبغي بالمثل أن يكون حاصلا على الوجود من قبل ، ولم يكن الله هو علة ذاته ، فيتعين بالمثل أن يكون معلولا لماهيته ، إذ أن العلة تتقدم على معلولها في الزمان ولكن الامر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك ، إذ لا يوجد أي تمييز فيه بين الماضي والمستقبل ، أو بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت أنه إذا ما قمنا بإثبات وجود الله عن طريق بديهية العلية ، فينبغي علينا كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، في حالة إذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب (١) ويستطرد ديكارت

1) Hoffding, Harold : A history of modern philosophy, vol. 1, p. 225.

قائلا بأن تعبير « العلة Cause » يمكن استخدامه وفقا لنتشابه جزئى مع الله ، ويرجع ذلك الى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته ، والا سيكون الله فى هذه الحالة متجزئا لى لجزاء متفاوتة فى الدرجة .

ومن ناحية أخرى يؤكد ديكارت أن ذلك نقص ، لأنه قصور عن بلوغ الكمال ، بما أننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الأساس تصور موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا الى معرفة الموجود الكامل وهو الله ، فإن النقص لا يزال مستمرا ، وقضلا عن ذلك ، فكيف يمكن أن يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع أن الموجود أو الكائن الكامل يحتوى على كل الاشياء الكاملة مثاليا .

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص علة تلتصق – بالضرورة – بالمتناهى ، وأن كل الاشياء المخلوقة هى متناهية (١) .

البرهان الثانى :

ايا كانت معرفتنا بشيء ما اكثر كمالا من نفسى ، لايمكن أن تؤلف وجودى الشخصى ... واضح أنه لايمكن أن اكون حائزا على هذه المعرفة لاننى لو كنت أنا مصدرها ، لوهبت نفسى كل كمال ، طالما اننى عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأخرى عاجز عن ايجاد جوهر انيى ، اذن فاننى استمد وجودى من غيرى ، وهذا الذى استمد وجودى منه ، أن لم يكن هو نفسه الكامل ، فسيحتاج الى غيره يمنحه الوجود ، اذن ، فلا بد أن نصل الى كائن كامل لا متناه وهو الله (٢) . يقول ديكارت : « ولكن من حيث أننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، واننا لامتلك هذه الكمالات المطلقة التى نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج

1) Ibid : p. 226.

2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy p. 77.

انها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، باللغة غاية الكمال ، أي هي الله ، أو على الأقل انها كانت في الله من قبل ، وبما انها لامتناهية فلا بد انها لاتزال قائمة قينا « (١) » .

ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت في برهانه الثاني، على وجود الله نفس فكرة الكمال - ولكنها بمعنى آخر مختلف - حيث يؤكد لنا انه اذا ما كنت انا علة وجودي الخاص ، فاننى قد اكون علة فكرة الكمال المائلة في عقلى ، ولكى اكون انا علة فكرة الكمال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاماس ان اكون انا بذاتى كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغى اذن ان يكون العلة في وجودى وكذلك علة فكرتى عن الكمال خارجا عن ذاتى وهو الله (٢) .

البرهان الثالث :

برهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء للدليل الوجودى عنده القديس اتسلم St - Anselm في العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية (٣) . حيث يقول في القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : اننى عندما عدت الى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل، تبين لى ان الوجود داخل فيها على اثنحو الذى يدخل به في الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفض ذلك الى ان الوجود مفهوم في معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم ان يكون ناقصا ، وللزم ان نتصور كائنا آخر يفوقه في الكمال بوجوده ، ولكن هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الأقل مساو في اليقين لاعظم مايمكن ان يكون برهانا هندسيا (٤) .

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الاول فقرة ١٨ ص ١٠٨ .

2) Garforth, F.W. 'The Scope of philosophy, p. 94.

3) Wright : William Kellay : A history of modern philosophy p. 78.

(٤) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ٦٥ ، وكذلك :

Flew, Antony : God and philosophy, Hutchinson and Co., LTD, London, 1974, p. 76.

الفهم ، فربما نختار بمحض ارادتنا وتتجمل في احكامنا على الاشياء التى لا تتضح لنا بجلالها ، ومن هنا ننزلق في الخطأ . كذلك قد ينشأ الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الادراك الحسى . ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى في التمييز بين الاشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت - في مجال معرفة الاشياء الخارجية - بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الاشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا الدال في أن ما نعرفه من الشمعة ليست هى الصفات الظاهرية التى ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة والذى يظل من الشمعة وما ندركه فيها ادراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسى الذى لتمثله بحواسى وبخيالى ، بل هو الامتداد الذهنى ، أى ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رؤية جلية ومتميزة أو بلمعة من لمحات الذهن ، يقول ديكارت : « لابد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وانما الذى يدركه ذهنى وحده هو الامتداد » . وعلى هذا الاساس فاننا اذا مادققنا النظر فى سائر الاشياء المادية الخارجية التى تشكل العالم الخارجى ، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هى ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هى فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الاولى وهو جوهر المادة اما بالنسبة للمفاتيح الاخرى كاللون والطعم والرائحة فهى صفات ثانوية .

يتضح لنا من ذلك أن الحواس قاصرة عن تزويدنا بالمعرفة الحقيقية من العالم المادى ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ « الافكار الواضحة المتميزة » ولكن ما الذى يكفل أن تكون هذه الافكار المتمثلة فى اذهاننا تعبر عن اشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الافكار ، لانه من غير الممكن أن تخدعنا وتضلنا الافكار التى اودعها الله فينا .

ويرى ديكارت ان العالم الفيزيائى يتصف بأنه يخضع لنظام صارم
أو هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله للملاحظة هذه
القوانين التى تسير هذا العالم ، بل ان مثل هذه المعرفة يمكن ان تتحقق
عن طريق الابحاث العلمية .

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت ان المادة وحركاتها تظل ثابتة فى
المكان ، فحجم المادة وكمية الحركة فى العالم ثابتة ، لالتزيد ولا تنغير
على الاطلاق ، بل ما يبدو ان المادة تتمدد فحسب ، وذلك فى الحالة
التي تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض . وعلى هذا الاساس لا يمكن
بأى حال من الاحوال ان تزيد او تنقص كمية الحركة الاجمالية فى
العالم . وقد حاول ديكارت - يقول هوفدنج - ان يفسر الوحدة والنمو
فى العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة اخرى ان
يفسر حياة الكائن الحى والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة .
وها هنا نجد ان ديكارت جعل من علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) ،
علما آليا كعلم الفلك سواء بمواء . وكما انه قد تخلى عن علم اللاهوت
فى فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس فى آليته
العضوية ، ويتصور الجسم الانسانى وقد تألف من اجزاء مادية ، تعمل
وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أى نفس على الاطلاق .

وقد اعتبر ديكارت ان مائر اجسام الكائنات الحية مجرد آلات ،
ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهى تمارس عملها
كالات آلية الحركة ، وتخضع بدورها للنظام العالم المادى ، اى تتحكم
فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الانسان لان لديه النفس التى ينفرد بها
عن مائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها فى الجسم عن طريق
الغدة الصنوبرية وهو المكان الذى تلتقى فيه النفس بالارواح الحية ،
حركة الارواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر ، حركة
اجزاء البدن الاخرى .

ولكننا عندما نتساءل ماهو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟

يقول ديكارت : أن كثيراً من أنشطة جسم الإنسان هي أفعال آلية تماماً كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل مايقوم به الإنسان من أفعال فيزيائية ، كعملية التنفس ، والدورة الدموية ، والهضم هي في واقع الأمر عمليات آلية بحتة ، كما نجده يذهب - في نفس الوقت - إلى أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة في بعض عناصر ولجزاء الجسم الانساني .

أي أن ديكارت حاول جواضح أن يعطى تفسيراً للجسم الانساني باعتباره آلة مادية ، وفي الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس على السلوك الانساني ، من خلال نشاط الارادة . لذلك يختلف الانسان عن الحيوان ، فهو - أي الانسان - يستطيع ممارسة لمنطق عديدة من النشاط وإن يشارك في التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن تؤثر في عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية ، ومن ثم فالعقل الانساني هو الذي ينولى توجيه الجسم ، وهذا الجسم يتحرك بقوى آلية مجهزة .

ومما لا شك فيه أن الجسم الانساني يتميز ببعض الصفات التي تتفق تماماً وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتمثل بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيراً كاملاً . وإن كان الامر على هذا النحو ، فما قيمة للفرض التالي في ميدان الانسان ؟

لقد قدم ديكارت مذهباً جزئياً ، فمن أهم ما تقضى به مظاهر ثنائياته المشهورة ، أنه وضع حلجراً أساسياً بين « الطبيعة للمادية » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شيء ، فيما عدا الانسان ، بأنه مقيد تماماً بقوانين حتمية هي التي تتحكم فيه ، وإذا كانت اجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الاجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فإن للانسان فضلاً عن ذلك وعياً ونفساً خالدة . هذا الوعي وهذه النفس ينتميان الى

عالم أعلى ، هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الانسان وحدة متميزة
تتجمع في دفتيها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » .

هـ - الحتمية في المجال الطبيعي (والجسم الانساني) :

لاحظنا في العرض السابق ان العالم او الطبيعة عند ديكارت محكوم
بقوانين صارمة ، تتخذ طابعا آليا وميكانيكا صرفا . بحيث لا نلمس
فيها اى بصيص من الحرية . ذلك على عكس موقفه الذى اثبتناه للانا
لرافضة الحرة المختارة ، والله الذى يتمتع بحرية مطلقة .

ورائنا ان الجسم الانساني عند ديكارت يتصف بالامتداد شأنه في
ذلك شأن العالم الطبيعي ، وشأن الاجسام الحيوانية ايضا . وهذه
الاجسام جميعا تتحرك بحركات آلية ، ولا فرق بين جسم للانسان وجسم
الحيوان من هذه الناحية ، فمبدأ الحياة واحد لا يتغير ، ولكن هناك
مسألة يجب ان نثيرها بالنسبة للانسان وهى عن طبيعة الصلة بين النفس
والجسم .

ويعتقد ديكارت ان له جسما فهو يقول في التأمل السادس : « ولم
اجاوز الصواب ايضا حين اعتقدت ان هذا الجسم (الذى استحق ان
اسميه جسمى) متعلق ومتصل بى اكثر من اى جسم آخر ، لانى لا
استطيع في الواقع ان انفصل عنه كما انفصل عن الاجسام الاخرى : ذلك
انى كنت احس فيه ومن اجله رغبأتى وآهوائى جميعا ، واخيرا كنت
استشعر بالمسرة والام في اجزائه ، لا في اجزاء الاجسام الاخرى المنفصلة
عنه » .

ويعتقد ايضا ان هناك اجساما اخرى تحيط بجسمه هذا ، فهو
يقول : « وتعلمنى الطبيعة ، خلاف هذا ، ان جسمى محاط باجسام
كثيرة اخرى يلزمنى ان اطلب بعضها ، وان افر من بعضها الآخر . ولا
جزم ان كوثى لحس لنوعا مختلفا من الالوان والروائح والطعوم
والاصوات والحرارة والصلابة ... الخ ، يجعلنى استنتج ان في الاجسام

التي تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايرا يناسبها ، مع انه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها في الواقع وكذلك استطيع ان استخلص من ان هذه المدركات الحسية المختلفة منها ماهو مستساغ عندى ومنها ماهو غير مستساغ نتيجة يقينية كل اليقين ، وهى ان جسمى (او انا بتمامى ، من حيث انى مركب من الجسم والنفس) يستطيع ان يتلقى انواعا من المنفعة او المضره من الاجسام الاخرى التي تحيط به» .

وبعد ان يعتقد ديكارت بأن له جسما وان هناك لجساما اخرى تحيط بجسمه ، نراه يرفض رفضا قاطعا ، ان يجعل جسمه من نفس مبدأ نفسه ، فهو يفرق بين الجسم وبين النفس تفرقه حاسمة سبق لنا ان تحدثنا عنها ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فالغى مبدأ (الحياة) ذلك المبدأ المحفوف بالاسرار ، والذي يضعه الناس هادة بين الفكر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب الى ان الجسم الحى ليس الاجسام فحسب ، اى مادة ، والى انه نىء متحرك حركة آلية ، وان دراسته ادخل في اختصاص العالم الطبيعى وحده .

واذا كان ديكارت قد اشتهل كثيرا بتشريح بعض انواع الحيوانات ، فقد كان مقصده من ذلك ان يجد فى تلك (الآلات المعقدة) التى تسمى بالحيوان ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والانابيب والمضخات وغيرها فى (الماكينات) والآلات المصنعية .

وعلى هذا النحو يصبح الجسم الانسانى والاجسام الحيوانية مرتبطة تمام الارتباط بالعالم الطبيعى الآلى الذى يسير وفق قوانين حتمية صارمة ، اذ الكائنات الحية تخضع لقوانين الفيزياء تماما كما تخضع لها المادة الجامدة .

ولعلنا نجد فى هذا القول مشابها لراى سابق « لمهوز » ذهب فيه الى ان النبات والحيوان ليست سوى آلات ، فهى لاحتلاك انفسا ، وكل ما تقوم به من جركات ، انما يخضع لعمليات آلية . لكننا اذا وصلنا

الى الانسان واجهتنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك ان الجسم او هذه الالة الانسانية لها تعلق بنفس مفكرة - وكما يستحيل انكار ما للنفس من اثر على الجسم ، وما للجسم من اثر على النفس ، يستحيل ايضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا في مذهب بالغ في تقرير (الثنائية) ، والفصل بين الجوهرين الروحي والمادى والمتباين اشد المتباين .

والحق ان في نظرية ديكارت هنا بعض الغموض ، ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص . وقد يكون في بعض عبارات من ديكارت اخذت مشتقة من هنا ومن هناك ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التي سيحاولها تلاميذ من بعده . لكن من المحقق ان ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها .

وسبب ذلك واضح ، وهو ان ديكارت قد ارضى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا اعرض عن جميع النظريات التي تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تدل من الحرية الانسانية ، وتهددها بالضياع .

واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهويه لاقامة اى موازنة او مطابقة بين احوال الجسم واحوال النفس (وذلك هو حل «اسبينوزا») ، او يدعوه الى ان يجعل الله يتدخل كي يرتب بعض الاحوال « لمناسبة » بعضها الآخر (وذلك هو حل « مالبرانش ») ، او لان يقول بوجود نوع من « سبق التوافق » بين الجوهرين الروحي والجسمي (وذلك هو حل « ليننتز ») . بل الواقع ان الفيلسوف ثبت في مواقف لم ير تلاميذه مكان الذود عنها ، غير انه هو لم يشأ ان يبرحها قط .

ولقد ذهب ديكارت الى ان كل ماهو موجود في العالم يرد اما الى الفكر واما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير يجب ان يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية (والجسم

الانسانى ينطوى تحت الظاهرة الفيزيقية عنده (لو ان يصعد الى معرفتنا جالفكر الانسانى ، لذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس . لكن الامر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لانظير لها : لاننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيقا ، ولا بازاء مسألة متصلة بالنفس ، وانما نحن على حدود عالين مختلفين ، واول تفسير لاحدهما ، لا يصدق تفسيراً للثانى ، ولا يصح تفسيراً لما بينهما من علاقات متبادلة .

وقد يمكن التخفيف من شدة هذه المعضلة ، ولكن ليس من اليمسير القضاء عليها تماما . واذا دهشنا للارادة الانسانية الحرة ، كيف يتيسر لها ان تغير شيئاً مما هو فى عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، اجابنا ديكارت باننا نستطيع دون احتياج الى ان نغير من كمية الحركة فى العالم ، ان نغير اتجاه الحركات الموجودة من قليل ، (وهذا خطأ من جهة الميكانيكا) . وبمعنى هذا ان ديكارت يبيح للنفس استثناء صغيراً يمكن ارادتها للجرة من ان تعدل اتجاه الحركات الموجودة فى العالم دون ان يؤثر فى كميتها .

وختاماً لهذه النقطة نقول مع « ستيف » ان ديكارت كان يقبل التفسير الحتمى فى نطاق الطبيعة المادية بما فيها من اجسام حيوانية ، ولم يجد ما يمتعه من ان يطبق نفس الامر بالنسبة للجسم الانسانى .

ثالثا

مشكلة الجوهر عند ديكارت

لجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وفي هذا يقول راسل « اننى اعتقد بحق بأن ديكارت هو منثىء الفلسفة الحديثة وموجدھ١ » (١) ويذهب رورجز الى انه « يجب أن نبحث في ديكارت عن بداية للفلسفة الحديثة » (٢) .

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الآثار المدرسية المنحدرة اليه من اليونان ، مبنية عمقها وجذبها . وكان لابد من أن تلتقى كل هذه التيارات في رجل واحد يصيغها بمنطقة ويؤلفها بعبقريته ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في اوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا الا على يد رجال من أمثال ديكارت » (٣) .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحي الفلسفية وحسب ، بل تعدتها الى النواحي العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزى هكسلى الى القول « بأن المفكر الوحيد الذى يرى انه فاق كل ماعداء في تمثيل اصول الفلسفة خدمت وحدة العلم هو رينية ديكارت ، فمن يعن النظر في نتيجة من النتائج التى طبع الفكر الحديث بطابعها سواء في الفلسفة أو في العلم يتبين أن معنى هذا الفكر - ان لم نقل صورته - كان حاضرا في ذهن ذلك الفرنسي الكبير » .

١) Russell. Bi: A history of western philosophy ch IX p. 180.

2) Rogers: A students history of philosophy p. 230.

(٣) نجيب بلدى : ديكارت - ص ١٤ -

وعلى ذلك فعند ديكارت اجتمعت افكار جديدة ونسق فلسفى حديث ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة تقليدية الا بعد تمحيصها ، ولاتضع فى اعتبارها أية خطرة الا بعد التدقيق فيها، فكانت حقا ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار (١) .

- والتفكير الديكارتي بقدر ما هو جديد فهو مفيد. ومتعدد الجوانب . ولن نعرض له هنا فى نواحيه المختلفة ، فما يعيننا هنا ما هو الا فكرة الجوهر فى فلسفته . والان لننظر فى هذه الفكرة عن كثب لنرى ما اذا كان ديكارت مجددا فى هذه الفكرة ايضا ومبتكرا كما هو الشأن فى بقية فلسفته ، ام انه كان مقلدا رغم عناداته بعدم التسليم باية افكار تقليدية منحدره اليه من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو .

لقد ذكر ديكارت فى كتابه « مبادئ الفلسفة » العناصر التى تتكون منها طبقات المعرفة فقسّمها الى قسمين :

. الاول : يحتوى على المعانى العامة notions générales التى ليس لها وجود مستقل فى الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى هذا القسم « الجوهر والمادة والترتيب والعدد وربما ايضا بعض المعانى الاخرى » (٢) .

والثاني : يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن اذهاننا فهى على ذلك معانى مشتركة notions communes أو يديهيات ومثالها قولنا « ان من يفكر لا يمكن ان يخلو من الوجود حين يفكر » (٣) واذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الاول من طبقات المعرفة، ذلك القسم الذى قلنا انه يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجود

(١) عثمان أمين ، شخصيات ومذاهب فلسفية - ص ٨٧ .

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة الجزء الاول - فقرة ٤٧ .

(٣) ديكارت : مبادئ الفلسفة - الجزء الاول - فقرة ٤٩ .

حصى ملموس في الخارج وإن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية .
ويهمنا الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكرت أو تعريف الجوهر
عنده .

والواقع أن هناك تعريفين للجوهر في فلسفة ديكرت الأول منهما
يشير إلى الخالق أو الله ، والثاني منهما تعريف منطقي يجعل من
الجوهر موضوعا لمحمول .

أما التعريف الأول فأننا نجد في الجزء الأول من كتاب مبادئ
الفلسفة حيث يقول ديكرت « أننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره
موجودا غير مفتقر إلا إلى ذاته في وجوده ، وقد يكون في تفسير قولنا
غير مفتقر إلا إلى ذاته ، بعض الغموض ، لأن الأصح أن يقال أنه لا أحد
سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة
إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه » (١) .

وإذا حققنا النظر لحظة في هذا التعريف لوجدناه يشير إلى الكائن
الكامل اللامتناهي لأنه لا يلائم في الواقع غير الله ، إذ الله وحده هو
الذي يوجد في ذاته وبذاته وغير مفتقر إلى غيره .

أما لتعريف الثاني لكلمة الجوهر فنجد في التعقيب الهندسي الذي
يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التي وجهت إلى التاملات وهو
« يسمى جوهر كل شيء يقيم فيه مباشرة كانه في الموضوع ويوجد به
شيء مائندركه أي أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية » (٢) .

وفي هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذي يحمل عليه
محمول أو بمعنى آخر نجد فيه المعنى المنطقي لكلمة الجوهر . وذلك
المعنى الثاني يمكن نمبته على ما يقول ديكرت « إلى النفس وإلى

(١) ديكرت : مبادئ الفلسفة - الجزء الأول - فقرة ٥١ .
(٢) التاملات : الاعتراضات والردود عليها - تعريف ٥ .

الجسم بمعنى واحد « (١) وهو يسمى كلا منهما بالجواهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التي تكون لدينا عن الجواهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية ، لأنه لا يلزمنا لكي نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شيء مخلوق » (٢) .

ومن ثمة فإن التعريف الثانى وهو التعريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين أحدهما فكرة جواهر مخلوق يفكر والاخرى فكرة جواهر مخلوق ممتد » (٣) .

وتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفى كل جواهر عدد لا متناهى من الصفات ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جواهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه إلا فى ذهائنا . فيجب أن يكون لكل جواهر « صفة أولى » وصفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم (٤) .

هذا ويمكن أن يتخذ الجواهر صوراً مختلفة كان يصبح فهمها وإرادة فى الجواهر النفسى وكان يصبح شكلاً وحركة فى الجواهر المادى ، وهذا ما يسميه ديكارت بالأحوال .

إذن فالتعريف الاول يشير الى جواهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الامر ثلاثة جواهر هى الجواهر الالهى ، والجواهر الروحى ، والجواهر

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - الجزء الاول - فقرة ٥٢

(٢) ديكارت نفس المرجع - نفس الموضع .

(٣) نفس المرجع - فقرة ٥٤ .

(٤) نفس المرجع - فقرة ٥٣ .

المادى . وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر^١ الالهى :
تقام على فكرة اللاتناهى اذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنة
وهى عين وجوده ، ونجد :العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر الروحى
علاقة مباشرة بمعنى ان النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها في انها تفكر
وفي نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشيء يفكر لا يمكن ان
تدرك ذاتها الا كشيء يوجد ، وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به
النفس ماهيتها ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فاننا
نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر المادى تقوم على شيء
آخر : اذ لنا حينما نلقى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة
تصل في النهاية الى شيء لا يمكن التغلوه بحال وهو ماهية تلك المادة اى
الامتداد . ففي مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة في النهاية بعد
احترافها « الا شيء معتدل لين متحرك » (١) . والان فلنتناول كلا من
هذه الجواهر بشيء من التفصيل .

(١) ديكارت : الحقايق - ترجمة حكيمان أمين - التامل الثالث - فقرة
ص ١١٠ .

أولا - الجوهر الالهى :

الله عند ديكرت جوهر لا متناهى ازلى لايتغير يتصف بالقدره والاحاطة بكل شىء يقول ديكرت « لقصد بلفظه الله جوهر لا متناهيا ، ازلها منزها عن التغير ، قائما بذاته محيطا بكل شىء ، قد خلقنى انا وجميع الاشياء الموجودة (١) » .

ومن هذا نرى ان الله هو الجوهر الوحيد الخلق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لانه يقوم بذاته وفى ذاته ولا يفتر الى غيره اطلاقا ، فى حين ان النفس الانسانية والبدن لايعتبران كجوهرين الا من حيث عدم افتقارهما الى شىء مخلوق مع انهما يستندان ويعتمدان فى الوقت نفسه على الجوهر الالهى .

ولقد استعرض ديكرت كل الافكار والمعانى التى لها وجود فى نفسه ، وميز فيها بين تلك التى تحتوى على حقيقة وجود وكمال اكثر من غيرها ، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا الى ان تلك الافكار توجد بصورة لا متناهية فى الجوهر الالهى ما دام هو اى ديكرت جوهر متناه يقول ديكرت « ... لانه وان كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث اثنى جوهر ، الا ان فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى انا الموجود المتناهى اذا لم يكن قد اودعها فى نفسى جوهر لا متناه حقا » (٢) .

هذا وقد يشير التعريف الاول لكلمة جوهر عند ديكرت الى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به ويقوة فيما بعد اسبينوزا ، وكان اساس فلسفته ودعامتها الاولى . اذ لو تعمقنا فى ذلك التعريف الاول لادركنا

(١) ديكرت : التاملات - ترجمة عثمان امين - التامل الثالث - فقرة ١٣ ص ٧٨ .
 (٢) ديكرت : التاملات - ترجمة عثمان امين - التامل الثالث - فقرة ٢٩ ص ١١٠ .

ان الله هو الموجود على الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه ، بمعنى آخر لادركنا ان ذلك التعريف يتضمن في صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله اذن هو الجوهر الحقيقي ، وخالق الجوهرين الآخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وانما يحفظهما باستمرار في الوجود ايضا . يقول رايت « الله هو خالق الجوهرين الآخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك انه ياتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على ان يستمررا في الوجود من ناحية اخرى » ^(١) . فانه ديكارت اذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو ايضا الموجد لكل حقائق العالم العقلى » ^(٢) . وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتيه التى تذهب الى ان وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود « يرفعنا في كل لحظة من العدم ، ويقيمننا في كل لحظة في الوجود » ^(٣) . اى بقدر ماكان وجودنا مستمرا .

اما عن صفات الجوهر الإلهي فهي انه كائن كامل لا متناهى ، لايمكن ان ننسب اليه كل مايوجد فينا من نقص كالثقل والحزن والزلل والا ما كان كاملا ، ولايمكن ان تكون قدرته محدودة والا ما كان لا متناهيا ، كما ان الله والحرية احدى صفاته الجوهرية ، وهو ايضا قادر مريد خلق العالم بمحض ارادته .

وبخلاصة القول ان الله هو الجوهر الاول كامل ولا متناهى وحر . وتنسب ليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التى تثبت كماله ولا تناهيه وحيثه وقدرته .

1) Wright : A history of modern philosophy ch V. p. 83.

2) Encyclopaedia Britannica vo VIII p. 85.

(٣) نجيب بلدى : ديكارت - القسم الثالث - ص ١٣٥ .

ثانيا : الجوهر للروحى :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شيء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبدهييات والمسلّمات ، اذ يقول ديكارت « وبوسعنا ان نشك ايضا فى الاشياء التى بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك ايضا فى براهين الرياضة وفى مبادئها وان تكن فى ذاتها جلية جلالة كافيا » (١) .

ولكن شك هذا كان منهجيا فقط ينبغى من وراءه ان يصل الى الحقيقة التى لايتسرب اليها ادنى ذرة من الشك . وفى هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارتى لم يكن مؤديا الى لا شيء كما هو الامر عند الشكاك او كما هو الحال عند مونتى » (٢) فكان شكا منهجيا مخالفا لشك اقربيا وسانشير ومونتى السابق ذكره يقول كورايه « اما اقربيا ففى ١٥٣٧ بعد ان استعرض جميع العلوم اعلن الشك فيها ، واما سانشير فبعد ان نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ ، باننا لانعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « اننا لا نستطيع ان نعلم شيئا لا العالم ولا انفسنا ، واخيرا مونتى يطفح الكيل فيقول « الانسان لايعلم شيئا لان الانسان ليس شيئا » (٣) .

ومادام قد اخذ على عاتقه ان يشك فى كل شيء فهو اذن يشك ، وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى اننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى اننا نوجد » (٤) .

ويقول ديكارت فى المقال عن المنهج « ولما اختلفت الى ان هذه الحقيقة : انا افكر اذن فانا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاادريون زعزعتها بكل ما فى فروضهم من شطط بالغ ،

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة الجزء الاول - فقرة ٥ .

2) Brunschvieg : 1: René Descartes p. 32.

(٣) كورايه : ترجمة يوسف كرم - ثلاثة دروس فى ديكارت - ص ١٢

4) Debricon : L. Descartes p. 25.

حكمت انى استطيع مطمئنا ان آخذها مبدأ اول للفلسفة التى اتحراها « (١) » .

وهكذا وعلى هذا النحو توصل ديكارت الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر ماهيته هى انه يفكر ، بمعنى آخر توصل الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الانا اشك » توصل ديكارت الى « الانا افكر » ومن « الانا افكر » توصل الى « الانا موجود » ومن هذه وتلك توصل الى الحقيقة الاولى . الى المبدأ الاول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر . يقول ديكارت « وعلى الرغم من اشد الافتراضات شططا فاننا لا نستطيع ان نمنع انفسنا من الاعتقاد بان هذه النتيجة : انا افكر اذن انا موجود ، صحيحة » (٢) .

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ماهو فى الواقع الا الشخص المفكر . يقول جيبسون « يجب ان يوجد جوهر لكى يحمل كيفية التفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر » (٣) .

قلنا ان لكل جوهر صفة مكونة لماهيته ، مقومة لطبيعته ، وقلنا ان الفكر هو صفة الجوهر الروحى ، والفكر عند ديكارت هو كل مايجرى فينا بحيث ندركه بانفسنا . وهو يترجم الى لغته الروحية كل مايجرى فى الامتداد بحيث يمكن القول بان حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها فى الفكر . هذا والفكر يكون احيانا فهما وحيانا شهوة وحيانا ثلاثة ارادة .

اما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

(١) معانى تولد معنا نشير الى استقلال الفكر وقطريته .

(١) المقال عن المنهج لترجمته خضيرى . - القسم الرابع - ص ٥١ - ٥٢
(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة - الجزء الاول - فقرة ٧ .

3) Gibbon, A.B., : The philosophy of Descartes p. 93.

(٢) معانى حسية من عمل التجربة والحواس .

(٣) معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

اما الشهوات فهى عنده كل ادراك او عاطفة او انفعال يتصل بالنفس . وللشهوة علتان الاولى نفسية والثانية جسمية . كما ان هناك شهوات اولية تشتق منها باقى الشهوات . وهذه الشهوات الاولى ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن « (١) » .

اما الارادة فهى المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر اكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته او نفيه نجد الارادة هى التى تستطيع ان تكون احكام تثبت فيها او تنفى .

والخلاصة ان الشك انديكارتى المنهجى تادى به الى تعيين اول ثابت وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر او كشيء صفته التفكير .

1) Kemp Smith, N : Descartes philosophical writings p.p. 306 - 312.

ثالثا - الجوهر المادى :

فى مذهب ديكارت لاتعلمنا الحواس شيئا عن ماهية الاشياء وكل ما نستطيع ان نكتشفه لما ليس الا بعض خواص او كفيات كاللون والطعم والرائحة ... الخ على ان الفهم وحده هو القادر على ان يدرك ماهية الجوهر المادى او الامتداد . هذا والامتداد لا يخص الا الاجسام ولا يمكن وصف الله او الارواح بالامتداد ، كما فعل اسبينوزا ؛ فمن ناحية الجوهر الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من اى امتداد ، ومن ناحية اخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الارادة اجزاء مادية ممتدة فى النفس ، وانما هذه وتلك هى النفس بعينها التى تفكر وتفهم وتشتى وتريد .

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد الى كل ماهو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ، ويترتب على ذلك ان يكون العالم المادى ملاء كامل لا خلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لايجعل فى الامكان ان يطرد من مكانه بواسطة جسم اكبر منه او اصغر « فبما ان المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة ... واذن فلا خلاء ... ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التى لايتجزأ فلا وجود للذرات لان وجود الذرات يفيد وجود الخلاء » (١) ولكن كيف نفسر الحركة فى كون كله ملاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله: بان الحركة التى تغشى هذا العالم حركة دائرية . وفى هذا يقول كريسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فان الحركات لايمكنها ان تحدث فى العالم الا بكيفية دائرية ان صح القول . ان جسما من الاجسام لن يتقدم الا اذا دفع امامه اجساما اخرى تدفع امامها ايضا اجساما اخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الاول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها » (٢) ولكن اعترض على ديكارت بان الحركة الدائرية

(١) «شان اربن : شخ ياد، ومذاهب، قل، فية .. من ١٢٤ .

(٢) كريسون . ديكارت . ترجمة ت. ي.

تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الأقل . هذا والحركة هي للعرض الاساسى للجوهر المادى . وعند ديكارت نجد علتين للحركة احدهما لولى والاخرى ثانية : العلة الاولى غير مادية ونجدها فى الله ، ولما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، الا ان هذه للكائنات لأستطيع أن تزيد او تنقص من كمية الحركة الموجودة فى العالم ، اذ ان ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة فى العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لانه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وإلى لانه يتحرك ، وكمية الحركة ثابتة فيه .

والجوهر الروحى متمايز عن الجوهر المادى وهنا معا يؤلفان الانسان الواحد رغم تمايزهما وذلك بواسطة اتحادهما ، ذلك الاتحاد الذى فشل ديكارت فى حله تماما .

١) نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وادعى للتجديد والابتكار . ومع ذلك فانه كان ارسطيا فى التعريف الاول لفكرة الجوهر ، كما كان ارسطيا فى التعريف المنطقى . وفى هذا يقول فوليه « لن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية » (١) وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صافه على النحو التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلا بد أن يكون له رأى آخر فى الجوهر » (٢) .

(٢) لانفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن احدهما يتعارض

1) Fouillée, A : Descartes p. 102.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت - القسم الثانى - ص ٩٥ .

والآخر - فبينما لأول منهما يذهب الى ان الجوهر يتقوم بذاته وفي ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الاثنى الى اعتبار النفس والبدن كجوهريين وان كانا مفتقرين الى الله - فكيف نقبل هذا ؟ نحن لانقبل هذا ؟ نحن لانقبل هذا النغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتميز - كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثانى يشير الى افتقار كل من الجوهريين الى الله .

(٣) ولهذا السبب فلقد ادى هذان التعريفان الى ان يعتقد الكثيرون بان ثمة جوهر واحد في فلسفة ديكارت هو الجدير بان يكون جوهرنا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو ان التعريف الديكارتي للجوهر يحمل في طياته معنى الله فقط » (١) ولقد ادى هذا بدوره الى نضوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة في فلسفة اسبينوزا ، والى ان يعتقد الكثيرون بان فلسفة اسبينوزا كلها انما ظهرت نتيجة لتفكيره في فلسفة ديكارت وخصوصا في تعريفه للجوهر . يقول دبريكون « واذا فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت الى ان التفكير المضبوط في فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهريين مخلوقين عند ديكارت مجرد صفتين ذاتا احوال متغيرة » (٢) .

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في اسبينوزا من محاولة اصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

(٤) لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائي والمقبول . فديكارت نفسه يقول في خطاب الى الاميرة اليسانبات سنة ١٦٤٣ « انه لايد من التمييز بين افكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها او عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن

1) Llard, L. : Descartes ch IV - p. 211.

2) Debricon, L. : Descartes p. 49.

الاجسام لو عن الامتداد ولديها اخيرا فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين .
وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من
هذه الافكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ،
وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى ان
يكون الميدان الانساني مندرجا تحت فكرة الاتحاد « (١) » بل ان ديكارت
يذهب الى حد التنبيه بان مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة
الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين معا وفي آن واحد اذ اننا « نجد
ديكارت ينصح الاميرة اليسانبات بالا تفكر في الاتحاد عندما تفكر في
التمييز ، وبالا تفكر في التمييز وبالا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لان
الضريين من التفكير يتعارضان تعارضا منطقيا وواقعيا » (٢) . واكثر
من ذلك نجده يقرر في المقال هن المنهج بان النفس موجودة حتى اذا
لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق . يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم
موجود البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها » (٣) .

وعلى هذا نرى ان ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما اعطانا
مشكلة هويته ومسألة معقدة من كل الجوانب . وحاولت انفسات
اللاحقة له والمعاصرة ان تجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان
« ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازي
هند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حل مشكلة العلاقة بين
النفس والجسد » (٤) .

وبهذا نجد ان ديكارت فشل في مسألة الاتحاد فشلا تاما .

(١) نجيب بلدى : ديكارت - القسم الثانى - ص ١٢٨ .

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع - ص ١٣٠ .

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج - ترجمة الخضيرى - القسم الرابع -
٥٧ - ٥٨ .

٤) Hamelii, O : Le système de Descartes ch XVIII p. 374.

الفصل الثالث

جون لوك

١٠ - حياته وشخصيته

تصور كتابات جون لوك روح عصره ، ومع ذلك نلمس فيها اتجاها متزنا متسامحا يسمو على أسلوب الحياة الذى ميز المجتمع الانجليزى فى اواخر القرن السابع عشر ، والذى تبدد فى الصراع المرير والاضطرابات والفوضى التى شملت جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى انجلترا ، فضلا عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والاغراق فى التعبيرات المفرقة والمبالغ فيها ، مهملين دور العقل .

ولد لوك فى رينجتون بمقاطعة سومرست بانجلترا فى ٢٩ اغسطس عام ١٦٣٢ ، وهى نفس السنة التى ولد فيها امبينوزا ، وكان والده محاميا اختصه برعاية واهتمام خاص ، وحرص على أن يوفر له تربية استقلالية متحررة ، وقد اثمرت هذه التربية فى تكوين شخصية لوك المستقلة ، الباطنة فى تفرد وعمق فى أمور المعرفة والنفس والاخلاق والتربية والسياسة ، وقد اتسده لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذى أتبعه والده معه ، ونصح الجميع باتباعه فى تربية ابنائهم .

غادر لوك وهو فى سن الرابعة عشر سومرست للدراسة بوستمنستر، حيث استقر هناك ، ثم حصل على منحة جامعية التحق على اثرها بكلية المسيح فى اكسفورد لاستكمال دراسته ، حيث استطاع دراسة بعض اللغات القديمة وأن يدرس الفلسفة الاخلاقية ، بل أن يتعلم وأن يهتم بدراسة الطب حيث استطاع الحصول على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب بعد بضعة سنوات .

ويبدو أن مهارة لوك الطبية ، قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من اكبر الشخصيات السياسية فى انجلترا اثناء حكم شارل الثانى ، ثم التحق بخدمته عام ١٦٦٧ وظل صديقه وامين مره . وكان من نتيجة ارتباطه به أن ازداد حماس لوك وحيه للحرية الى أن اتهم شافتسبرى بالتيانة ، فهاجر الى هولندا. عام ١٦٨٣ ، وأدرك لوك أن يبقى هناك ، حيث ظهرت معظم مؤلفاته وكتبه .

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التي أطاحت بجيمس الثاني واعتلاء وليام اورانج عرش إنجلترا ، هاد لوك الى وطنه إنجلترا في عام ١٦٨٩ ، وظل متنقلا بين عدة وظائف في الادارة المدنية ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل ، ففضل الاعتكاف والاقامة بصفة دائمة مع أسرة ماشام حيث توفى عام ١٧٠٤ م .

٢ - مؤلفاته

لقد كانت حياة لوك حافلة بالنشاط العلمى ، وتعتبر الفترة من عام ١٦٨٣ الى وفاته عام ١٧٠٤ شاهدا على خصوبة ووفرة انتاجه واعماله الفلسفية العظيمة التي جعلته يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الانساني .

والواقع أن لوك قد لثرى المكتبة الفلسفية بتراث لا ينضب ، ولا تقتصر كتاباته على المسائل الفلسفية لمحسب ، بل خاض في كافة المجالات ، كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعى .

وتعد مؤلفاته في الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت على وجه الخصوص من اعظم مآثر العقل البشرى . ففي الفلسفة وضع لوك خلاصة فكره الفلسفى « مقالة عن الفهم الانسانى An essay Concerning Human understanding » الذى نشر عام ١٦٩٠ ، وقد استغرق حوالى تسع عشر عاما في تأليفه وهو يحتوى على اربعة اقسام :

يعالج القسم الاول نظرية الافكار والمبادئ الفطرية ، أما القسم الثانى فيتناول مصادر افكارنا ، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والاخير فهو ينفرد بالبحث في نظرية المعرفة .

وفي المجال السياسى ، يقدم لوك : « خطابا في التسامح » A Letter on

Toleration عام ١٦٨٩ ، و « رسالتين عن الحكومة Two treatises of Government عام ١٦٩٠ وكذلك « الخطاب الرابع عن التسامح » الذى نشر بعد وفاته ، وايضا كتابه السياسى عن « الدساتير الاساسية فى كارولينا » الذى كتبه عام ١٦٧٢ اثناء عمله كسكرتير لشفامبىرى ، ولكنه لم ينشر الا عام ١٧٠٦ .

و خلاصة القول امتازت سائر مؤلفات ورسائل لوك ، بمهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة ، والمطالبة بضرورة تحرر العقل فى معالجة الامور وتكوين الاحكام ، والبحث فى المعرفة عن اسسها التجريبية او الحسية .

٣ - فلسفته

يعد جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية فى العصر الحديث ، فقد رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا الى الفطرة ، وناذى بأن كل معرفة مستمدة اساسا من التجربة والخبرة الحسية ، فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسة فقد المعانى المتعلقة بها .

وهكذا يرى لوك ان التجربة هى مصدر الافكار والمعانى ، وان هذه التجربة تنقسم الى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية اى التى تتصل بالعالم الخارجى ، اما النوع الثانى فيتمثل فى التجربة الباطنية او التأمل او الاستبطان الذى يتعلق بعالمنا الداخلى .

اذن فسائر افكارنا ، من غير استثناء ، ترد اليينا من خلال الاحساس الذى بواسطته نحرب العالم الخارجى وفتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات ، او من تأمل احوالنا الداخلية .

وهذا يعنى ان التجربة والاحساس سابقين على العمليات العقلية ، اذ ان العقل لايعمل الا بعد ان تمده الخبرة والتجربة بالافكار والمعانى ،

فيحاول ان يتأمل هذه الافكار ، اى ان سائر افكارنا هى وليدة التجربة
فحسب ، وليست كامنة فينا ، اى انها ليست فطرية .

ويعتقد لوك ان القول بالافكار والمعانى الفطرية تدع مجالا واسعا
للتقدير الشخصى ، مادامت معرفة باطنة ، فلا يريد ان يدعها تعبت
بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الامران الضروريان لاتفاق
العقول وطمانينتها . لذلك يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة
يجب ان نسوق الفكر الى الطبيعة الثابتة للاشياء وعلاقتها الدائمة ،
لا ان نأتى بالاشياء الى فكرنا » .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لاحد اصدقائه يقول فيها : ان
حب الحقيقة لذاتها يعد المكون الاساسى لكمال البشر فى عالمنا هذا ،
ومن ثم فهو « اللبنة الاولى » التى تنشأ عليها سائر الفضائل الانسانية
ال اخرى .

وتدلنا هذه العبارة على منزلة وأهمية الحقيقة بالنسبة للانسان ،
باعتباره منتميا الى الكائنات العاقلة ، وكلما استطاع الانسان ان يقترب
من الحقيقة عن طريق الفهم الواعى والادراك الواضح ، اتسعت آفاق
معرفته وازدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الاخرى فى هذه
الحياة .

اى ان لوك اراد ان يصل الى الحقيقة ، من خلال تشييد المعرفة
البشرية على دعائم قوية لايتطرق اليها الشك ، وفى سبيل تحقيق هذا
الهدف يخصص لوك كتابه « مقال عن الفهم الانسانى » الذى يعد عملا
لبداعيا عظيما بالنسبة للتراث الفلسفى .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى افضت به الى كتابة
المقال ، فيشير الى انه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيغ من اصدقائه
حول مبادئ الاخلاق والدين فى المنزل ، وحيث انهم لم يوفقوا فى حل
المشكلات التى تثاروها فى هذا الشأن ، فقد أدرك لوك ان عن الضرورى

القيام بفحص قدراتنا الخاصة ، والنظر فيما هو في قدرتنا على تناوله من المسائل ، وإيها فوق طاقتنا وقدرتنا . وهكذا تادى به البحث في مشكلات اللاهوت والاخلاق انى ان يلج باب المعرفة .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية ، فان المهمة الاولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، ومما لاشك فيه ان موضوع المعرفة والمصادر التى تمتد منها ، من الاءوز التى شغلت فكر للفلاسفة على مر التاريخ الانسانى كله وقبل عصر لوك . فنحن نعلم كيف ميز افلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف حاول البرهنة على ان المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة ، ودعوته بجمارس التفكير المحض اى التأمل ، فالمعرفة عند افلاطون هى شريف من « المتذكر » . ايا لرسطو فعلى الرغم من انه كان من تلاميذ افلاطون ، الا انه رفض بشدة نظرية المثل الافلاطونية ، وبدلا من ان يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل الاشياء ونماذجها نجده ينزل - كما يقولون - هذه المثل وهى فى حقيقة امرها كليات - يفرلها من السماء الى الارض ، اى الى الواقع المحسوس ، ومن ثم فليست الحقيقة فى المثل الكلى الافلاطونى ، بل اصبحت فى الجزئى اى فى الجوهر المحسوس المشخص .

ويمكننا ان نلاحظ عند « القديس توما الاكوينى St. Thomas Aquinas التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحى والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الاول من المعرفة تمنحه العناية الالهية للانسان ، اما المعرفة للثانية فهى تنشأ من الادراك الحسى نتيجة تكوين التصورات العقلية . بينما نجد ان نقطة الانطلاق فى فلسفة ديكرت هى المعنى وراء المعرفة اليقينية التى لايرقى اليها الشك ، وكان « الكوجيتو » بمثابة التبرير للعقلى لنفسه الميتافيزيقى .

وعلى أية حال فثمة انجاهان بصدد مسألة المعرفة ، فالذهب لى الاتجاه العقلى ، يعتبر العقل البشرى مصدرا مستقلا للمعرفة ، ويحتوى

على سائر الحقائق العقلية ، التى يمكن ادراكها من غير اللجوء الى التجربة ، فى حين يقرر المذهب التجريبي أن المعرفة مستمدة أساسا من الملاحظة والتجربة ، ونقتصر وظيفة العقل على المساهمة فى ابداع المعرفة ، ولكنه لا يستطيع أن ينشئها بنفسه .

والجدير بالذكر انه منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى القرن السابع عشر الميلادى ، ظلت الميادة معقودة للمذهب العقلى ، بفضل تأثير افلاطون . ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبي يرجع الى ما قبل سقراط ، كما لجأ أرسطو الى التجربة الا انه يقبم قواعدها على بعض اسس العقل ، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الاكوينى يلجأ الى تفسير المعرفة الطبيعية أى الحسية عن طريق المعرفة العقلية ، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبي كوسيلة لاغنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول الى المعرفة الحقيقية ، ويشارك مع روجر فى هذا الاتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع انه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبي ، واحتل العلم التجريبي مركز المدارة ، الامر الذى أدى الى تقدم ملموس للمعرفة العلمية فى القرن السابع عشر .

ويهمنا أن نشير بأن اسهامات ويليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من التجريبيين ، اقتصرت على صياغة اساليب ومناهج البحث العلمى ، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدواعى القائلة بأن المعرفة من هذا المصدر ، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التى تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للادراك الحسى .

ومن ثم يرجع الفضل الى لوك فى تطبيقه المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة الانسانية ، ومحاويلته وضع حدود وضوابط للفهم الانسانى ، فناء الحياة كله لا يستقيم الا بارساء أسس المعرفة السليمة .

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية ، ثم اتجه الى اثبات انها مكتسبة ، وفي ثنايا هذا الاثبات يعرض لتحليل الافكار تحليلا مستفيضا ، يدل على قصور حجج المذهب الفطرى ، والتي تعتمد في جوهرها على أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها ، وبأن الناس يتفوقون جميعا على القواعد الاخلاقية ، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهميتها في البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحجتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمتموهشين والمجانين والاطفال الصغار لا يدركون هذه الافكار ولا يتفوقون عليها ، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلا على فطريتها ، بل لا يمنع ذلك من أن تكون مكتسبة . ثم يناقش لوك بعد ذلك الافكار ، فيذكر أن الافكار اما أن تكون بسيطة واما أن تكون مركبة .

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الافكار الفطرية ، وتؤسس المعرفة على دعائم تجريبية ، وتطالبنا بالتححر كلية من التقاليد . والمعتقدات الموروثة ، التي عملت على تفويض العقل البشرى واعاقته عن التقدم والابتكار .

الافكار البسيطة والافكار المركبة عند لوك :

يرى لوك أن العقل يولد « صفحة بيضاء تماما Tabula rasa » وتقوم التجربة بامداده بالافكار والمعلومات ، والتجربة عنده تتألف من نوعين :

١ - التجربة الحسية الظاهرية وهى التى تقدم لنا المعلومات والافكار عن العالم الخارجى .

٢ - التجربة الباطنية أو « التأمل reflection » ، الذى يتم عن طريق العمليات الداخلية كالذكر والاعتقاد والارادة .

وكل هذه العناصر هى افكار بسيطة ، يكون منها العقل افكارا مركبة ، فالحاساس اولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات

المعرفة . أى أننا إذا عجزنا عن الاحساس والادراك لاستحالت علينا المعرفة . يقول لوك : « ... تلکم هى الطريقة الوحيدة (يعنى التماس المعرفة من التجربة) التى أستطيع ان أكتشفها والتى تاتى بواسطتها أفكار الأشياء لى الفهم . فإذا كان لدى البعض أفكارا فطرية او مبادئ منزلة ، ينعم بها العقل ، وإذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الآخرين ان ينكروا عليهم تلك الميزة التى يبذون بها أقرانهم . أما لنا فحسبى ان أتحدث عما أجده فى نفسى .

اننى لا أزعج اى اعلم ، وانما أنا أبحث ، ومن ثم فليس فى مستطاعى الا ان أقر هنا ثانية بأن الاحساس الخارجى والاحساس الباطنى لا يعدو ان يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يجعلنى أجد هذين الطريقين وحدهما ، بقدر ما أستطيع ان أكتشف ، النفتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى الحجرة المظلمة » .

يتضح مما سبق ان الأفكار المركبة تعتمد أساسا على الأفكار البسيطة إذ انها مؤلفة او مركبة منها ، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الاحساس والتفكير معا ، فالاحساس هو المصدر الأول لتكوين الأفكار بكل انواعها البسيط منها والمركب . ويجمع لوك الأفكار ويصنفها ، لكى يتبين انها ترتد جميعا الى الاحساس والتفكير ، فيرى انها على الرغم من مثولها امام العقل مباشرة ، الا انها ليست كلها أفكارا بسيطة Simple فكثير منها مركب Compound ، ويمكن الكشف عن اجزائها البسيطة بالتحليل ، فالأفكار البسيطة وحدها هى المعطاة فى عمليتى الاحساس والتفكير معا ، ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة .

ومن ثم فان ما يميز الأفكار البسيطة انها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفع بها . أما الأفكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لانه هو الذى يركبها .

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة انواع :

١ - أفكار محسوسة أى ندركها بالحواس للظاهرة ، مثل قولنا
بارد وصلب .

٢ - أفكار مسندة من الاحساس الباطنى أو للثال ، وهى ترجع
الى الذاكرة والانتباه والارادة .

٣ - أفكار ترجع الى الاحساس والثال الباطنى معا ، مثل أفكار
الوجود واللذة والالم والقدرة .

واذا ما انتقلنا الى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم الى
ثلاثة أنواع : فهى إما أعراض وأما علاقات .

١ - والأعراض Modes هى الأفكار المركبة التى تشير الى صفات
لا توجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة ،
والتي تفنقر فى وجودها الى وجود شيء يتصف بها .

ب - أما الجواهر Substances فهى الأفكار التى تدل على اشياء
تقوم بذاتها ، ويمكن أن تقوم عليها الأعراض ، مثل انسان ما ، كزيد
أو عمرو . وهنا يتسأل لوك لأن كان فى وسعنا أن نشكل فكرة واضحة
عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجواهر
أو نعطى عنه تفسيراً معقولاً ؟

· الاجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجواهر فكرة « مشوشة مضطربة
تنتمى اليها الصفات وتقيم فيها » أن اسم جواهر يدل على مقوم ، مع
أننا لا نملك يقيناً لية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذى نفترض
كونه مقوماً . فالجواهر يكون الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة
وحركة ... الخ على الرغم من أننا لانعرف ماهو على حد قول لوك :
« ... وإذا مثل شخص ما ماهو الموضوع الذى يرتبط به اللون أو
الوزن ؟ لن يجد ما يقوله سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » - فإذا مثل

« ماهو ذلك الشيء الذى ترتبط به صفقا الصلبة والامتداد ؟ فلن يكون احسن حالا من الهندى الذى رأى أن العالم مرتبط على قيل كبير - ولما مثل « وعلى أى شيء يقف الفيل ؟ » كانت اجابته عنى ذلك « سلحفاة كبيرة » - وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض - لجاب بأنها شيء لايعرفه ...

وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجواهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لكى تحمل عليها تلك الصفات التى ندرك لها موجودة ، والتى لايمكن ان تخفى وجودها بدون شيء يدعمها .

ج - والعلاقات relation هى افكار تنشأ من التاليف بين افكار متمايضة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الابن والاب ، وفكرة العلية وافكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك ان الافكار المركبة التى لايطابقها شيء فى الخارج هى التى اوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الافكار الفطرية ، ومن بين هذه الافكار نجد فكرة العلية وفكرة اللامتناهى ، ففكرة العلية تدل على توقع الظواهر على وتيرة ثابتة ، والحقيقة - فى نظر لوك - انه ليس للعلية معنى سوى ما ينطبع فى الذهن ، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فتتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة ، اذا حدثت نفس الظواهر التى تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعا من التجربة والخبرة الحسية الذاتية .

اما فكرة اللامتناهى فهى ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت ، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة فى آن واحد ، فليس اللامتناهى موجودا بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والاضافة فى الذهن ، فانها توخى بامكان اضافة وحدات زمنية او عددية او مكانية مماثلة الى ما لانهاية .

المصلة بين الافكار والواقع :

ولنا الآن . أن نتساءل هل هناك تطابق بين افكارنا عن العالم
المرسوس وبين اشياء هذا العالم بعينه .
حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الاشياء الى صفات
اولية وصفات ثانوية : والصفات الاولى هي التي ترتبط بالاجسام ،
ولا يمكن أن نتصور الاجسام من غيرها كلاتداد والشكل والعدد والحركة
والصلابة . ويرى أن افكارنا عن هذه الصفات الاولى مطابقة تماما
لحقيقتها الماثلة في الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها ،
فهي ليست جزءا من حقيقة الاشياء التي نبعثها فينا ، بل هي مجرد
احساسات ناشئة عن قوى او تأثيرات في الاجسام ، ولكنها غير مطابقة
لاحساساتنا ، فاحساسنا بالصوت الحاد او الخفيف مثلا ، لا يقابله في
مصدر الصوت الا مجرد حركة الجسم بسرعة او ببطء ، فالجسم فيه
حركة وليس فيه الصوت ، بل أن الصوت متوقف على الاذن ، وهو
الدلالة التي تترجم بها اذاننا الحركات الحالة في الاجسام وكذلك اللون
المعين والطعم المعين ، ان هي الا احساسات تخضع في كیفياتها لتركييب
اعضاءنا الحسية ، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية . وهذا
لا يعنى بطبيعة الحال أن هذه الاحساسات ليس لها مصدر خارجي ، بل
هي تدل على وجود العالم الخارجى وحركتها حليلا لا يحتمل الشك .

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الاولى والصفات
الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك ، فقد عرض ديموقريطس لشيء
مماثل عندما قال ان الذرات عديمة اللون هي أساس الحقيقة ، أما
الالوان والطعوم والروائح فهي نتاج التنظيم الجزئى لهذه الذرات ،

وكذلك نجد ديكرت قد فصل الكيفيات الثانوية الأساسية ، التي أطلق عليها الامتداد .

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى اهتمامه بالفيزياء الحديثة وتأثره بنيوتن ، مما أفضى به الى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملا لهذه الصفات الثانوية .

والواقع أن حجة لوك التي يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أي صفة حقيقية للأشياء الخارجية المادية بتثير الدهشة لأنه لم يسمح هذه النتيجة لى أفكارنا عن الصفات الأولية ، مع العلم بأن الحقيقة متساوية في الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ، ومثل هذه الصفات قائمة في طبيعة الأشياء .

الانفكار بين الحرية والضرورة :

يقرر لوك بأن كل إنسان يستشعر في نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة أنماط عديدة من النشاط . ومن ثم فإن فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الامتناع عن مزاولة أي عمل ما وفقا لتصميم تابع من عقله ، أي أن الحرية كما يراها لوك هي القدرة على الاختيار في ضوء العقل ، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض أمام الإنسان من مواقف فيقع لختياره على واحد منها دون الآخر .

ولكن إذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهي وليدة الخبرة والتجربة الحسية ، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه ، فإذا لم نقدر على الفعل لم تكن أحرارا ، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون للفعل ، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

او بعبارة اخرى ، فاننا عندما نشعر بان افكارنا تتغير نتيجة لتاثير انطباع الحواس او تحت تاثير انطباع مختار بارادتنا ، اضيف الى ذلك احساسنا بإمكانية احدث هذا التغير في المستقبل ، فاننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعتريه التغير . ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معانى التفكير جاء نتيجة التغير الذى تحدثه ارادتنا في الاجسام . فالارادة اذن قوة فعنية . والحرية هى كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع آخر ، فهى القدرة على القيام بعمل او الامتناع عنه حسبما تختار الارادة . فليست الحرية هى حرية اللامبالاة او استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقى هى القدرة على الاختيار حينما يكون الانسان يصدد عدة افعال ممكنة ، بمعنى ان يمارس الانسان اختياره ويصمم بمحض ارادته على الاختيار وفقا لرغبته ولا يقتصر الامر على الارادة والاختيار فحسب ، بل ينبغى ان يكون لديه القدرة للقيام بالامر او الامتناع عنه ، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص ، ولكن اذا لم يكن فى استطاعة الانسان ان يختار ويعمل بمحض ارادته ، فهو لن يكون تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بان الحرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير والاختيار والارادة ، بحيث اذا لم تتوافر هذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالى صفة الحرية .

٤ - مشكلة الجوهر عند لوك

كان جون لوك الفيلسوف التجريبي الانجليزي (١٦٣٢ - ١٧٠٤) مهتما ايما اهتمام بفكرة الجوهر . ولعل اهتمامه الشديد هذا مبعثه عاملين اثنين على الاقل : الأول منهما صادر عن الظروف التي عاش فيها والعصر الذي ترعرع بين ريوعه ، اذ ان جون لوك عاش في القرن السابع عشر الذي يعتبر عصر النهضة في العلم . ونجد ان محور الاهتمام في هذا العصر كان منصبا على فكرة الجوهر وعلى العالم المادى . وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك الى ان هذا العالم المادى نفسه لابد من اقامة البرهان على وجوده او بمعنى آخر لابد من اقامة البرهان على وجود جوهر العالم المادى . فأرجا ديكارت برهنته على العالم المادى الى مابعد برهنته على وجود الله والاذا ، وذهب أسبينوزا الى القول بفكرته عن وحدة الوجود وجوهر واحد هو الله . اما العامل الثانى فمبعثه الفلسفة التجريبية التى نادى بها لوك ، تلك الفلسفة التى كانت لاتؤمن الا بكل ما هو حسى ومحسوس ، والتى كانت تعتبر على خلاف العقليين من امثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بان «العقل صفحة بيضاء ملءا تطبع عليها الافكار بالتجربة والتعليم» ^(١) ، او على حد تعبير ديورانت « العقل صفحة بيضاء Tabula rasa يكتب عليها الحس والتجربة بالآلاف الطرق » ^(٢) ، وجدت تلك الفلسفة نفسها امام فكرة الجوهر الذى قلنا انه سادت ميتافيزيقيات القرن السابع عشر . فهل تقبل هذه الفكرة ام تنكرها ، وسنجد ان موقفها سيكون حرجا للغاية ، فاذا قبلت فكرة الجوهر فهى هنا تقبل فكرة ليس لها اساس حسى معلوم وهنا تتناقض مع ذاتها ، واذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التى يقول عنها لوك انها تنقسم الى اولية وثانوية بدون محور او مركز تستند اليه وبذلك تكون فرادى مبعثرة في هذا العالم ، او

(١) مايير ، تاريخ الفلسفة الحديثة - فصل ١١ ص ٨٤ .
 (٢) ديورانت : قصة الفلسفة - الفصل السادس ص ٣٨ .

بمعنى آخر لن يكون في استطاعتنا أن نربط تلك الصفات بعضها إلى بعض ، إذ ماهو الأساس الذي ستضم عن طريقه لونا أصفر مثلا إلى شكل كروي إلى رائحة معينة إذا لم يكن هناك شيء أو عنصر أو جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات أو يكون بمثابة المحور أو المركز أو الحامل لها ؟

وعلى الرغم من تلك الصعوبات إلا أن سيطرة فكرة الجوهر في فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا أن يصل إلى رأى في مشكلة الجوهر هذه واضطرته لأن يقبل تلك الفكرة في فلسفته . يقول راسل « أن تصور الجوهر الذي كان مسيطرا على ميتافيزيقيات عصر - لوك - اعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية » (١) .

وتحت ضغط هذين العاملين المتبعثين من ظروف عصره من جهة ، ومن ظروف فلسفته من جهة أخرى ، اهتم لوك احتمالا شديدا بهذه الفكرة ومن ثم قام ببهرت وأقية عنها وكان من نتيجة تلك البحوث أنه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات ثلاثة أهمها :

الاول : الجوهر هو الشيء الذي له وجوده المستقل ولا يفتقر إلى غيره ، أى أنه يتقوم بذاته ويتقوم مائر ما عداه عليه . والجوهر بهذا المفهوم نجده عند أرسطو في كلامه عن أسمى الجواهر أو الله أو المحرك الذى لايتحرك - كما نجده عند ديكارت ، وعند اسبينوزا الذى ارتأى أن الوجود بالأجمال جوهر واحد . ونلاحظ أننا نجد هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وإن كان قد انحدر بها إلى معنى تجريبي طبقا لمذهبه ، إذ أننا « لو فكرنا في أى موضوع على أنه يوجد بذاته ولا يكون

(١) . رسل : تاريخ الفلسفة العربية ، الكتاب الثالث - الفصل الثالث ، ص ٦٠٣ .

صفة لشيء غيره ، فاننا سنجد بالتأكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للأفكار المختلفة » (١) .

الثاني : الجوهر هو الموضوع في القضية ، ولا يمكن أن يكون محمولا وهذا المعنى هو المعنى المنطقي لكلمة الجوهر والذي نجده في القضية الحملية عند أرسطو كما نجده عند ديكارت . وكان هذا المعنى أيضا موضوعا لاهتمام لوك .

الثالث : الجوهر كحامل للصفات الحسية ... فالصفات الحسية لن يكون لها معنى الا بتقياس الى شيء أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعنى الأخير هو ما كان محور اهتمام لوك من فكرة الجوهر .

« وبذلك فإن لوك يستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الأقل : فمن ناحية أولى الجوهر هو الموضوع الروحي أو الطبيعي الذي لا يفتقر الى غيره ، ومن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه ، ومن ناحية ثالثة ، الجوهر هو الحامل أو المحور الذي تحتويه الكيفيات الملحظة في الموضوع » (٢) .

هذا وحينما يتحدث لوك عن فكرة الجوهر يبدأ أولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته ، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية ، ويقسم الجواهر الروحية أيضا الى جواهر روحية متناهية كالنفوس وإلى جوهر روحي لامتناهي أي الله . ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كما عرضها هو ثم نعلق على فكرته وننقدنا .

(١) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثاني - الفصل الثامن ص ١٥١ .

(٢) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثاني - ص ص ١٥٢ - ١٥٣ .

١٠ - الجوهر بصفة عامة

يقول لوك في الكتاب الثاني من « المقال في العقل البشرى » ان
العقل يقابل بعدد كبير من الافكار البسيطة تحمل اليه بواسطة الحواس
تماما كما هي في الاشياء الخارجية . ويلاحظ العقل ان بعض تلك الافكار
البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الاحساسات المختلفة
المتنزمة وتدمجها لتصبح احساسات لموضوع واحد . وهذا الموضوع
هو ما ندعوه بالجوهر . لو بمعنى آخر « ان الفكر يلاحظ تلازم معان
بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ، فيعتاد اعتبار هذا المجموع شيئا
واحدا ، ويطلق عليه اسما واحدا كالانسان والفرس والشجرة ويتوهم
ان هناك اصلا تقوم فيه الكيفيات ، لانه يدرك انه لايمكن لهذه المعانى
البسيطة او الكيفيات ان تقوم بانفسها » (١) .

والفكرة التى لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك الا شيئا
مجهولا نفرضه من عندياتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التى
نعتقد انها لايمكن ان تقوم بدون محور او بدون حامل « ونحن نطلق
على هذا الحامل اسم الجوهر » (٢) . فالجوهر اذن ضرورى لان
التقليد الفلسفى جرى على افتراض وجود شئ يقوم الى جانب الكيفيات
من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... الخ على الرغم من اننا لا نعرف
ماهو على حد راي لوك .

وبعد تلك المعرفة الاولى برأى لوك عن الجوهر بصفة عامة نريد
ان نعرف اجابة لوك مثلا اذا ما سألناه السؤال التالى : ما معنى قولك
انك تعرف التفاحة ؟ الواقع ان اجابة لوك ستكون على النحو التالى :

-
- (١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - الباب الثانى - الفصل
الثامن - ص ١٤٣ .
(٢) لوك « مقال في العقل البشرى » الكتاب الثانى - الفصل الثالث
والعشرون - فقرة ٢ ص ٢٠٩ .

افنا لو احصينا صفات التفاحة في شكلها المستدير ولونها المزيج من الاخضر والاحمر مثلا وطعمها ... الخ فاننا سنجد ان هذه الصفات تنقسم الى قسمين اساسيين : القسم الاول متصل بالتفاحة اتصالا وثيقا ، والقسم الثانى ليس فى الحقيقة قائما فى التفاحة بذاتها بل نشأ حينما اتصلت التفاحة بحاسة من حواسنا . ويطلق لوك على النوع الاول اسم الصفات الأولية وهى عنده مثل الشكل والملاية والامتداد والحركة والعدد ... الخ ، ويطلق على النوع الثانى اسم الصفات الثانوية وهى عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلا ما هو الا موجبات ضولية لها طول معين انبعثت من التفاحة لتلتقى باعيننا ثم تنتقل عن طريق الاعصاب الى المخ وهناك تترجم تلك الموجبات الى لون معين ، كما ان طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صحة أو مرض ... وهكذا .

واذن فعند لوك تكون الصفات الأولية والثانوية متباعدة الينا من الشيء الخارجى عن طريق الحواس ولو ان الصفات الثانوية لاتوجد الا حينما تتفاعل معها بحواسنا عكس الاولى التى توجد سواء ادركناها ام لم ندرکها . ومن هذه الصفات وتلك يأخذ العقل فى تركيب الافكار كان يجمع الامتداد والشكل الخاص بالتفاحة الى طعمها وملامحها ورائحتها ... الخ ويكون العقل من تلك الافكار البسيطة التى جمعها وركبها فكرة التفاحة . فاذا ما تجمعت لديه صور عدة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج صورة اكثر تعميما وتركيبا وتنطبق على اية تفاحة مهما يكن من امر التفاوت بين الواحدة منها والاخرى : وما الكلمة الكلية التى نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة الا فكرة مركبة من مجموعة احساسات .

ولكن الى من تنسب تلك الصفات اولية كانت ام ثانوية ؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها الى بعض ، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها الى بعض بغير محرز يديرها حوله ، هنا يقول لوك لا اذ لا .

من وجود جوهر كى تتعلق به هذه الصفات ويكون بمثابة المحور أو الحامل لها والا كانت الصفات بغير شيء تصفه . وهذا العنصر أو المحور أو الحامل الذى تنتمى اليه الصفات على اختلافها هو الجوهر الذى ننسب اليه هذه الصفات . السنا نقول أن التفاحة مستديرة ؟ وأن طعمها لذيذ ، ورائحتها ذكية ؟ ... الخ لا يشير ذلك الى أننا ننسب هذه الصفات كلها الى جوهر يتصف بهذا الشكل أو ذاك وبهذا اللون أو ذاك ؟

وأذن فالى جانب صفات الشيء أو أعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... الخ هناك جوهره الثابت الذى لا يتغير .

وعلى هذا النحو ويعد أن تتركب في أذهاننا أفكار مركبة للأشياء ، لكل شيء منها جوهره الذى تحمل عليه سائر صفاته ، لاحتل هذه الصورة في المذهب مبعثرة لا رابط بينها ، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالمسببية والذاتية والتباينية .

ولكن مذهب لوك يقرر أن علينا ألا نقبل أية فكرة الا اذا أمكن ردها الى الانطباعات الحسية ... وكل ما ندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية ، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانباً من جوانبها فالأنف تدرك الرائحة ، والعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ... الخ . ولكننا لا ندرك بعد ذلك ما ننسب اليه تلك الصفات التى استقينها من التفاحة ، أعنى أننا لا ندرك بعد تلك الكيفيات الأولية كانت أم ثانوية مانسميه بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذى لا يتغير بينما يعترى التغير صفاته أو أعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا أو شكلها ومع ذلك يبقى الجوهر قابلاً لا يتغير .

بالإضافة الى أننا لا ندرك الا الصفات على اختلافها فإننا أيضاً لا نعرف بأى حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر . الخفى المزعوم . فتلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا أية حاسة أخرى . ومادام الامر كذلك فإن هذه الفكرة

طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض او اختلاق من اوهامنا. لانها ليست مما تثلثت بها الحواس .

ولذن فهناك الى جانب الصفات بنوعيتها جوهر هو حامل تلك الصفات وهو ماهية غامضة كل الغموض وهو شيء مجهول مزعوم نفترضه لان الصفات محتاجة الى حامل او جوهر من جهة ولكي نفسر بها تلازم صفات مختلفة في الواقع من ناحية أخرى ، وفي هذا يقول لوك « ولذا فان من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحث بصفة عامة - لن يجد في نفسه الا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القدرة على أن تحدث فينا الافكار البسيطة ، تلك الصفات التي تسمى عادة بالاسم « للاعراض » . وإذا مثل شخص ما « ما هو الموضوع الذي يرتبط به اللون او الوزن ؟ » فلن يجد ما يقول سوى « الاجزاء الصلبة المعتدة » - فإذا ما مثل « ما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفات الصلابة والامتداد ؟ » فلن يكون احسن حالا من ذلك الهندي الذي رأى أن العالم مرتبط على فيل كبير - ولما مثل « وعلى أي شيء يقف الفيل ؟ » كانت اجابته على ذلك « ملحقة كبيرة » . وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض اجاب بانها شيء لايعرفه وعلى ذلك فالفكرة التي نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » ثم تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لتركز عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة ، والتي لايمكن أن لتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » ونحن نسمى تلك الدعامة او الركيزة باسم « الجوهر » (١) .

واذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا . وهي فكرة غامضة ، وعلى نحو تعبير لوك « ليس لدينا فكرة واضحة او افتراض او أدلة

(١) لوك : مقال في العقل البشري - الكتاب الثاني - الفصل الثالث والعشرون - فقرة ٢ ص ٣٠٨ - ٢٠٩ .

على ذلك الشيء الذى نفترضه حَامِلاً « (١) ومع ذلك فنحن فى حاجة الى افتراض تلك الفكرة لكى نفسر تلازم الصفات فى شيء واحد يكون حَامِلاً ولاننا تعودنا على أن ننسب الصفات الى شيء أو محور أو عنصر أو ركيزة أو جوهر .

ب - الجواهر الجزئية

بعد أن ينتهى لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذى خلص منه الى أننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التى يكون فى استطاعتنا ادراكها ، ينتقل الى الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول فى الفقرة الثالثة من الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » . . . ثم نصل الى افكار للانواع المتفصصة من الجواهر ، وذلك بتجميع الافكار البسيطة كما هى بالخبرة والملاحظة مع الانتباه الى أن تلك الافكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض ، ومن ثم نفترض بانها لم تظهر الا نتيجة للتركيب الداخلى لذلك الشيء أو نتيجة لماهيته الجزئية . ومن هنا نصل الى افكار عن الرجل ، والحصان ، والذهب ، والماء . . الخ وللتى يكون كل جوهر منها ليس الا افكارا مرتبطة متعاونة « (٢) .

ومن ثمة فإن هناك جواهر جزئية أمثلتها كما يقول لوك هى الانسان والحصان والذهب والحجر . . . وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التى ليست فى الحقيقة الا افكارا مركبة من افكارنا البسيطة مضافا اليها فكرة غامضة مبهمه ومجهولة وهى الجوهر . يقول لوك «وعلى ذلك فافكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من افكارنا البسيطة عنه ، مضافة الى فكرة مبهمه غير واضحة عن ذلك الشيء الذى يتوقف عليه وجود كل هذه الافكار البسيطة . . الى الجوهر . . وعلى ذلك فاننا حين نتكلم عن أى نوع من انواع الجواهر ،

٠ (١) نفس المرجع - فقرة ٤ - ص ٢١٠ .

٠ (٢) نفس المرجع - فقرة ٣ - ص ٢٠٩ .

فاننا نقول انه شيء يتصف بكذا وكذا » (٦) .

ان الأمر عند لوك هو كما يلي : افكار بسيطة في قول الأمر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج أفكارا عن الجواهر والأحوال والعلاقات، وفي هذا يقول روجرز « كل التجميعات الممكنة يمكن أن نضعها تحت عناوين رئيسية ثلاثة : الاحوال ، والجواهر ، والعلاقات » (٧) والاحوال افكار مركبة ولكنها وان كانت مجهولة لدينا فهي غير مفقودة الى غيرها ، اما الافكار المركبة عن العلاقات فانها تتكون من مقارنة فكرة بأخرى .

فهنا اذن نجد ان فكرة الجوهر ما هي الا فكرة مركبة من افكار بسيطة يركبها العقل ويفترض حاملا لها غير مفقود الى غيره والا كان حالا . ومع ذلك فان فكرتنا المركبة عن الجوهر تختلف عن أى فكرة مركبة أخرى لاننا نفترض الجوهر موجودا رغم اننا لاندركه بالحواس او الاستبطان كما سنبينه ونحن بصدد الجواهر الروحية . وفي هذا يقول اردمان وهناك « فكرة مركبة واحدة يختلف الأمر فيها عما عدا الافكار المركبة جميعها ، وهذه هي فكرة الجوهر . ونحن نقبل تلك الفكرة اما لاننا نتعود أن نجد عدة صفات معا ، واما لاضطرارنا لقبول حامل يجمع تلك الصفات » (٨) .

وبعد ان يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية .

(٩) الجواهر المادية :

وهناك على مايقول لوك ثلاثة انواع من الافكار تكون فكرتنا المركبة

(١) نفس المرجع - نفس الموضع .

(٢) روجرز - تاريخ الطالب في الفلسفة - الكتاب الثالث - ص ٣٠٥ .

(٣) اردمان : تاريخ الفلسفة - الكتاب الثاني - الجزء الثالث ص ١٠٧ .

عن الجواهر المادية ^(١) وهى :

١ - افكارنا عن الصفات الاولى للاشياء : وهى تلك التى نكتشفها بواسطة حواسنا وتوجد فى الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهى مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ .

٢ - افكارنا عن الصفات الثانوية للاشياء : وتعتمد على الصفات الاولى وما هى الا قوى للجواهر تنتج بها افكارا عديدة هيىنا بواسطة الحواس وهى مثال اللون والطعم والرائحة ... الخ .

٣ - افكارنا عن تلك القدرة الموجودة فى كل جوهر مادى على ان يقوم باحداث اى تغيير فى الصفات الاولى لشيء آخر ، او يستقبل مثل هذا التغيير . وهذا ماسماه لوك « بالقوى الايجابية والسلبية فى الشيء » وتلك القوى ما هى الا افكار بسيطة اذ يقول لوك فى الفقرة السابقة من كتابه الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ما معناه ان القوى التى يعدها البعض ماهى الا جميع لقوى مفردة أدركناها من امثلة حسية عديدة . فهذه القوى اذن افكار بسيطة لاكتشف لنا اذا حللناها عن جواهر تقف وراءها ^(٢) .

فاذا ما جمعنا تلك الافكار البسيطة عن كل من الصفات الاولى والثانوية وقوى الشيء الايجابية والسلبية ، استطعنا ان نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر المادى . بمعنى آخر فان تلك الانواع الثلاثة من الافكار تضع العقل البشرى فى نهاية الامر امام حقيقة واضحة وهى فكرة الجوهر ، اذ كيف يتصور العقل صفاتا معينة اولية وثانوية وقوى تقوم باحداث واستقبال التغيير دون ان يكون لذلك كله فى جوهر

(١) لوك : مقال فى العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٢ فقرة ٩ ص ٢١٢ .

(٢) لوك - مقال فى العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١ .

مادى نصفه بتلك الصفات ونضيف اليه تلك القوى ؟ وهنا ينكر لوك
مثلا طيبا يفسر لنا كيف تجتمع تلك الانواع الثلاثة من الافكار البسيطة
لتكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادى فيقول لوك « ان الفكرة التى
ترمز اليها كلمة بجعة فى ذهن الرجل الانجليزى هى فكرة اللون الابيض
والرقبة الطويلة والظهر الاحمر والابيض والارجل السوداء بالاضافة
الى القدرة على السباحة فى الماء مع اخراج ضوضاء معينة ... كل هذه
الافكار البسيطة حين ارتبطت فى ذهن الشخص كان ارتباطها فى الواقع
حول جوهر واحد » (١) .

واذن فارتباط تلك الانواع الثلاثة من الافكار او بمعنى اكثر
تخصيصا ان ارتباط افكار صفات لولية معينة كالشكل والحركة والعدد
... الخ . مع افكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ...
الخ مع افكار عن القدرة فى احداث واستقبال تغييرات معينة اى مع
افكار عن القوى الايجابية والسلبية للثىء تجعلنا نقف لا محالة امام
جوهر مادى معين بدوننا لانستطيع باى حال من الاحوال ان نربط تلك
الصفات جميعا مع تلك القدرات بعضها مع بعض .

(ب) جواهر روحية :

رأينا ونحن بصدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادى ما هو الا
فكرة مركبة مؤلفة من مجموعة من الافكار البسيطة التى هى افكارنا عن
الصفات الاولوية والثانوية والقوى الاخرى مضافا اليها افتراض حامل
لتلك الصفات والقوى . وهذا الحامل لانعرف عنه شيئا الا اننا نحس
بان افتراضه امر ضرورى ، وضرورة تلك الافتراض فى نظر لوك آتية
من المفهوم المنطقى لكلمة جوهر الذى قلنا اننا نجده فى القضية الحملية
الارسطية التى تحتاج الصفات فيها اى المحمولات الى موضوع او الى
جواهر تحمل عليه

وفيمما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الامر فيها هو نفسه فيما يتعلق بالجواهر المادية ، اذ ان هناك عمليات عقلية كالثبك والاستدلال وغيره ، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب اليه ويكون بمثابة جوهرها . ويقول لوك في هذا الصدد « اننا اذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والاستدلال والخوف ... الخ منجد انها عمليات لايمكن ان تقوم وحدها او تتم بذاتها ، بل لابد من وجود شيء راعها تعتمد في وجودها عليه . وحيث اننا لايمكن ان نتصور وجودها المستقل ولا ان نفهم كيفية اعتمادها على الجسم او صدورها عنه او وجودها كنتيجة له فاننا سنفترض لهذه العمليات جوهرًا آخر وهو ما ندعوه بالروح » (١) .

واذن فان ما ندعوه بالجواهر الروحي ما هو الا افتراض حامل لعمليات التفكير والثبك والاستدلال تماما كما يحدث لاي جوهر مادي . ويذهب لوك الى ان انكارنا للجواهر الروحي انما يكون مساويا تماما لانكارنا للجواهر المادي ، اي اننا حينما نفترض عدم وجود الجواهر الروحي يؤدي بنا هذا الافتراض الى انكار الجواهر المادي ايضا ، يقول لوك « ليس من المعقول ان نزع بان الجسم المادي غير موجود مادنا لانعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما انه ليس من المعقول بنفس الدرجة ان ننكر وجود النفس لاننا لا نعرف فكرة واضحة متميزة عن جوهرها » (٢) .

وغرض لوك من هذا ان يرينا ان افتراض وجود جوهر مادي هو لتجميع الافكار البسيطة عن الصفات الاولى والثانوية والقدرات او القوى الايجابية والسلبية الى جوهر مادي يقول لوك « ويوضح او تجميع الافكار البسيطة للتفكير والادراك والحرية وقوة الحركة ... الخ يكون لدينا ادراك واضح وفكرة عن الجوهر المادي » (٣) .

(١) نفس المرجع - فقرة ٥ - ص ٢١٠ .

(٢) نفس المرجع - نفس الموضع .

(٣) نفس المرجع - فقرة ١٥ - ص ٢١٦ .

وإذا كانت الحواس الخمسة هي مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فإن الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجواهر الروحية . وفي هذا يقول أوكوتور « المصدر الثاني لأفكارنا يسميه لوك بما ندعوه الآن بالاستبطان » ^(١) . بمعنى آخر إذا كان الاحساس يعطينا الأفكار البسيطة عن العالم الخارجى فإن الاستبطان يعطينا الأفكار البسيطة عن عالم النفس من ادراك وشك واستدلال .

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية الى قسمين اثنين هما :

١ - جواهر روحية متناهية : وهى النفوس التى تكون بمثابة الجواهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال . فهذه كلها تفترض محورا أو جوهرًا ترتكز عليه .

٢ - جوهر روحى لامتناهى : وهو الله ... وفكرتنا عن الله كجوهر ساسى ما هى فى حقيقتها الا مكونة من أفكار بسيطة ندركها فى الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التى جمعها من الكائنات المتناهية لئلا تكون ملائمة لله كجوهر لامتناهى . ويتجمع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية ويتكبرها تنتج فكرتنا عن جوهر الهى ^(٢) .

والواقع ان ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجواهر الروحية اللامتناهى أو الله « لأن ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث ان الجوهر الالهى خالد أبدي غير متغير وموجود فى كل مكان » ^(٣) . أما ذاتية النفوس أو الجواهر المتناهية فيذكر لوك

(١) أوكوتور - التاريخ النقدي للفلسفة الغربية - الفصل ١٢ - ص ٢٠٨ .

(٢) لوك - مقال فى العقل البشرى - الكتاب الثانى - فصل ٢٣ فقرة ٢١ فقرة ٣٥ - ص ٣٢٤ .

(٣) نفس المرجع - نفس الموضوع .

« انها تتحدد ببده وجودها وان بده هذا الوجود يتحدد دائما بزمان
ومكان معينين » (١) .

وبعد ان يتكلم عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية
مادية وروحية ويقسم الروحية الى جواهر روحية متناهية والى جوهر
روحي لامتناهى نجده يؤكد بقوة باننا لانعرف شيئا عن ذلك كله ،
وان كل ما نعرفه ماهو الا الافكار البسيطة وحدها « ونحن لانعرف
شيئا الا الافكار البسيطة » (٢) بمعنى اننا لو حللنا افكارنا عن شيء
مادى او لامادى فانها مستنحل فى النهاية الى افكار بسيطة ولن نجد
فيها جوهر ماديا كان او لا ماديا .

الا ان لوك يتحدث بعد ذلك عن افكار اكثر تركيبا نحصل بها على
فكرة جوهر يكون هو النوع او الجنس . فهو يذهب الى انه الى جانب
تلك الافكار المركبة فان العقل يركب ايضا الجواهر بعضها الى بعض ،
كما يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من
الرجال ، كما يركب كل الاجسام فيما نسميه « بالعالم » (٣) . وبمعنى
اكثر وضوحا نستطيع ان نقول بان الافكار المركبة عن الجواهر اما ان
تكون مفردة تشير الى شيء جزئى معين او جمعية تشير الى مجموعة
جواهر جزئية ، وهنا يقول لوك « هناك نوعان من الافكار المركبة ،
الاول للجواهر المفردة single substances مثل فكرتنا عن انسان او شاة
ما . والثانى لجواهر جمعية collective substances مثل فكرتنا عن الجيش
او عن قطيع من الخراف » (٤) .

هذا ويقسم لوك الافكار طبقا لمدى مطابقتها للواقع الى :

-
- (١) نفس المرجع - فقرة ٣٢ .
 - (٢) نفس المرجع - فصل ٢٤ - فقرة ١ ص - ٢٣٢ .
 - (٣) نفس المرجع السابق - فصل ١٢ فقرة ٦ - ص ١١٠ .
 - (٤) نفس المرجع - فصل ٣٠ - فقرة ١ ص ٣٩٢ .

١ - افكار حقيقية او وهمية .

٢ - افكار اما كاملة واما ناقصة .

٣ - افكار اما صادقة واما كاذبة .

ويقول ان جميع افكارنا البسيطة تعتبر افكارا حقيقية لانها تتطابق والواقع ، والافكار المركبة تعتبر حقيقية اذا كانت تمثل الواقع تمثيلا دقيقا . كما ان فكرتنا عن الجواهر انما تكون حقيقية بمقدار ما تشير الى صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل او مركز مجهول .

وبالرغم من ان افكارنا المركبة عن الجواهر حقيقية فهي ناقصة ، لان تلك الفكرة تنشأ من تركيب الافكار البسيطة في جوهر واحد . فاذا كانت هذه الافكار البسيطة مرتبطة في الواقع فعلا في عنصر واحد او جوهر واحد ، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية ، الا انه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصفات الثانوية بالاضافة الى ان ذلك المحور نفسه او الجوهر الذي ترتبط به الصفات هو في حد ذاته مجهول وغامض ، فان فكرتنا المركبة عن الجواهر تكون ناقصة او غير كاملة ، لانه ليس من الممكن ان نتتبع كل الافكار البسيطة التي تقف وراء فكرة الجواهر بواسطة الحواس . واذن فالفكرة المركبة عن الجواهر وان كانت حقيقية فهي ليست فكرة كاملة ^(١) بينما افكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لانها تطابق الواقع من جهة ، ويمكن ان نتتبع كلا منها عن طريق الحواس او الاستبطان من جهة اخرى .

وهنا يقول برهيه « كل فكرة عند لوك تكون ممثلة للواقع : وهناك افكار مركبة حقيقية تماما كما توجد افكار بسيطة حقيقية ... وهناك افكار ناقصة او غير كاملة دائما وهذه هي افكارنا عن الجواهر » (٢) .

(١) نفس المرجع - فصل ٣١ - ققرة ١٣ - ص ٣٠٥ .

(٢) أميل برهيه : تاريخ الفلسفة - الفصل التاسع - ص ٢٨٦ .

كذلك فإن الأفكار البسيطة صادقة لأنها تتكون في الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان أما فكرتنا المركبة عن الجوهر فأنها كاذبة إذا أردنا أن نشير بتلك الفكرة الى حقائق الأشياء . إذ إن هذه الحقائق أشياء مجهولة لا تتكون في الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان . وبمعنى آخر أن فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الحقيقية للشيء - لأنها مجهولة عند لوك - ولكن تكون تلك الفكرة صادقة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الاسمية للشيء ، تلك الماهية التي نفترضها من عنديتنا لتكون حاملا للصفات التي ندركها في شيء معين .

وإذن فبينما الأفكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لأنها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس أو الاستبطان ، نجد أن فكرتنا المركبة عن الجوهر حقيقية ولكنها ليست كاملة كما أنها تكون كاذبة إذا كانت تشير الى الماهية الحقيقية للشيء وتكون صادقة إذا كانت تشير الى الماهية الاسمية فقط .

يبقى بعد ذلك كله الاسماء أو الكلمات التي نطلقها على الأشياء والتي تشير الى وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوى ويربطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الاسماء الدالة على الجواهر انها « ماهى الا علاقة لأفكار مركبة » (١) وتسهل علينا تلك الاسماء ادراك كيافيات كثيرة أو صفات متعددة وقوى عديدة خلال شيء واحد أو حامل واحد أو جوهر واحد . وتلك الاسماء إذا ما كانت معبرة عن أفكار مركبة عما يدعى بالجواهر انما تكون دالة على نوع معين أو جنس معين .

الفصل الرابع

ليبتز

فيلسوف الذرة الروحية

أولاً -

فلسفته وميتافيزيقاه

١ - الموناد : طبيعته وطوائفه :

ان اول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فلسفة ليبنتز هو مصطلح الموناد ، ذلك الاصطلاح الذي استمده ليبنتز من كلمة « الموناس » الاغريقية ، والتي تعنى الوحدة أو ما هو واحد .

نقول ان ذلك الاصطلاح هو اول ما يقابلنا ، ونقول ايضا انه اهم فكرة في فلسفة ليبنتز كلها ، بل قد لانكون مغالين اذا قررنا ان فلسفة ليبنتز كلها إنما تقوم ابتداء من هذه الفكرة ، فما معنى كلمة الموناد ؟

يقرر ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية ، ان كلمة الموناد مشتقة من كلمة « الموناس » الاغريقية والتي تشير كما قلنا « الى الوحدة أو الى ما هو واحد » ^(١) ويتبع ذلك ان هذا المصطلح « الموناد » مادام يشير الى الوحدة أو الى ما هو واحد ، فهو يوضع دائماً في مقابل الفلسفات الثنائية أو الالثنائية ، كما يوضع أيضاً في مقابل الفلسفات التي تنادى بان العالم مكون من مادة وروح أو نفس وجسم أو من جوهرين متباينين .

ولقد اخذ هذا المصطلح معنى فرد فيقال جوهر فرد وجواهر افراد ، كما اخذ معنى الجزء الذي لا يتجزأ عند المسلمين ، واخذ أيضاً معنى الذرة Atom عند الذريين ، والنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين ، وايضاً النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتان بين معنى الذرة التي نادى بها لوكيبوس وديمقريطس وأبيقور في العالم اليوناني القديم وبين معنى الموناد عند ليبنتز ، فبينما

١) Leibnitz , : principe de la nature et de la grace, para 1.

الذرات مادية بحثة عند اصحاب المدرسة الذرية ، نجد ان المونادات عناصر روحية ، او ذرات روحية ، او مراكز روحية . وما ابعد المادة عن الروح .

حقا لقد قال الملمون بشيء اقرب من هذا ، فنادوا بان الجواهر الافراد او الاجزاء التي لا تتجزأ روحية وليست مادية . ولكن الباعث الى قولهم هذا كان دينيا وليس ميتافيزيقيا كما سنثبته فيما بعد .

وليس الموناد نقطة رياضية ، مسلويا من جميع الكيفيات ، بل يطالعنا ليبنتز في سياق فلسفته بان المونادات تختلف كيفا والا لما تميزت ، كما ان الموناد الليبنتزى حاصل على قوة وحياة ونشاط ، ويحتوى في داخله على مبدأ تغيره . ومن هنا كان الموناد بعيدا عن معنى النقطة الرياضية .

ولاستطيع ان نقرر بان الموناد نقطة فيزيقية وحسب : والا فمما القول في الله وهو موناد اعظم ، وما القول في النفس او الروح وهى مونادات ايضا من شكل لطيف ؟

ونفس الامر ينسحب ايضا على النقطة الميتافيزيقية فلو كان الموناد نقطة ميتافيزيقية وحسب ، فما القول في العالم الفيزيقي وفي الذبذبات والحيوانات وهى مونادات ايضا .

يبقى اذن ان يكون الموناد هو الذرة الروحانية التى يتركب منها العالم الطبيعى وما بعد الطبيعى على السواء .

والموناد عند ليبنتز لا اجزاء له وهو ايسر الوحدات وتتركب منه كل الموجودات ، وهو لا ينتهى طبيعيا كما لا يمكن ان يبتدىء في الوجود طبيعيا ايضا فـ ان الجواهر البسيطة او المونادات تبدأ بالخلق وتنتهى بالابادة وذلك على عكس ما هو مركب فانه يبدأ بالاجزاء وينتهى بانحلال تلك الاجزاء او بتغيراتها او انتقالاتها ، بمعنى آخر لما كان

الموناد لا اجزاء له « فانه يأتى الى الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة ايضا » (١) .

ولا يجب ان تتسارع الى الذهن فكرة ان المونادات ما هي الا ذرات مادية فالواقع انها ليست كذلك . فبينما الذرات يتخارج بعضها بعضا ومن ثم لابد ان تكون من اجزاء يمكن بواسطتها ان تتصل الواحدة بالآخرى ، نجد الموناد بدون اجزاء كما انه لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا حركة . يقول ليبنتز « ومن حيث ان الموناد لا اجزاء له فليس له ايضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن » (٢) كما يقول في مبادئ الطبيعة والعنابة « والمونادات لا اشكال لها ولا كان لها اجزاء » (٣) .

فان قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، اجاب ليبنتز بأن التمييز انما يكون بالكيف لو بخاصية الموناد نفسه تلك الخاصية التى تختلف من موناد الى غيره يقول ليبنتز « ويجب ان تكون المونادات حاصلة على كيفيات والا لما كانت موجودات .. واذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فانه لا يمكن تمييز احداها عن الاخرى لانها ايضا لا تختلف من حيث الكم » (٤) وعلى ذلك فيمكننا ان نميز كما يقول ليبنتز « مونادا يعينه عن غيره بالكيفيات الداخلية وبأوجه نشاطاته التى ليست الا ادراكاته وشغفه » (٥) وليبنتز لا يقصد بالكيفيات صفات حسية اذ ان صفات الموناد ليست هي مظهرها الخارجى ... ولكن خاصية نشاطه الداخلى الذى يميز طبيعته عن غيره (٦) .

-
- 1) Morris . M : Philosophical writings of Leibnitz . p. ix.
 - 2) Leibnitz : La monadologie - para 3.
 - 3) Leibnitz : principe de la nature et de la grace . para 2.
 - 4) Leibnitz , La Monadologie . para 9.
 - 5) Leibnitz : Principe de la nature de la grace - para 2.
 - 6) Carr : H. W. : The Monadology of Leibnitz p. 43.

كما يقرر ليبنتز بانه من الضروري ان يختلف كل موناد عن غيره .
من المونادات اذ لا يوجد في الطبيعة مونادات اى جوهران يتشابهان
تماما والا اعتبرنا مونادا واحدا وفي هذا يقول ليبنتز « ويتعين كذلك ان
يكون كل موناد مختلفا عن الآخر ذلك لانه لا يوجد في الطبيعة ابدا
موجودان يشبه لحددهما الآخر تماما بحيث لا يكون من الممكن ان نجد
اختلافا داخليا قائما على اساس تعيين ذاتي كفى » (١) .

فالمونادات اذن بما انها لا تختلف كما Quantitatively فيجب ان تختلف
كيفا Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعو
بمبدأ ذاتية اللامتبرزات Identity of indiscernibles . وقد أكد ليبنتز هذا
المبدأ في كثير من المواضع فهو يقول في خطاب الى كلارك « قال صديق
لى اثناء محادثتى له في حديقة Herenhausen ويحضر الاميرة صوفيا
البروسية انه متأكد من استطاعته المصنوع على ورقتى شجرة متشابهتين
تمام التشابه فتحده الاميرة ان يجدها فاسرع في البحث عنهما وقتنا
طويلا ولكن دون جدوى » (٢) كما يذكر ليبنتز في خطاب آخر لكلارك
« بان نقطتين من الماء او اللبن تتمايزا اذا نظرنا اليهما من خلال
الميكروسكوب » (٣) كما يشير الى هذا المبدأ في كتابه مقالات جديدة
في العقل البشرى فيقول « لا يوجد فردان متشابهان تشابها كاملا بل لابد
من اختلافهما اكثر من الاختلاف العددي » (٤) وفي موضع آخر من نفس
الكتاب يقول على لسان Théophile المعبر عن رأيه « انه اذا تشابه
فردان تماما وتساويا فلن يكون في الامكان التمييز بينهما وفي الحقيقة
ان كل شئ مختلف اختلافا حقيقيا عما عداه » (٥) كما يؤكد ليبنتز
هذا المعنى في مقاله في الميتافيزيقيا فيقول « انه لا يوجد جوهران

1) Leibnitz : La Monadologie, para g.

2) Carr, H.W. : The Monadology of Leibnitz pp. 44-45.

3) Saw, R.L. : Leibnitz, ch. II p. 54.

4) Leibnitz : Nouveaux Essais sur L'etendement Humaine avant
propos p. 17.

5) Ibid : p. 183.

متشابهان تماما أو مختلفان مجرد اختلاف عددي وحسب « (١) » وينكر في خطاب الى كلارك يدعو فيه كل شك حيال مبدئه فيقول « ان افتراضنا وجود شيئين غير متميزين هو افتراض لنفس الشيء تحت اسمين مختلفين » (٢) .

والخلاصة على ما يقول رسل هي « انه لا يوجد موندان متشابهان تماما وان هذا يكون مبدأ ذاتية الاختصاصات » .

الا ان التغيرات التي تحدث للموندات لا يمكن ان يكون مبدأها خارج عن الموندات نفسها - يقول ليبنتز « ... ان الموند المخلوق يتغير ... ويتبع ذلك ان التغيرات الطبيعية للموندات تصدر عن مبدأ داخلي مادامت العلة الخارجية لا يمكن ان يحدث عنها أي تأثير في داخلية الموند » (٣) . وهنا يمكن ان نفهم معنى قول ليبنتز الشهير بان « الموند عالم مغلق على نفسه » ، ولا نوافذه .

ولكن ماهو هذا المبدأ الذي يقول عنه ليبنتز انه في صميم الموند نفسه ، يجيب ليبنتز بان هناك في كل موند قوة *Foris* هي مبدأ كل التغيرات التي تقع له او مبدأ كل الادراكات التي يمر بها . ومن ثم نستطيع ان نحدد الجوهر بانه الشيء الذي يحتوى في داخله مبدأ تغيره .

والخلاصة ان التغير مستمر في كل موند وان ذلك التغير يتبع مبدأ داخليا ليس للعلل الخارجية فيه ادنى تأثير وفي هذا المعنى يقول اميل بوترو « ان كل موند يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموند » (٤) .

1) Moris, M. : Philosophical writings of Leibatiz p. 204.

2) Russell, B. : A history of western philosophy p. 607.

3) Ibid : para 10 - 11.

4) Boutraux, E : La Monadologie p. 606.

طوائف المونادات :

- اما من حيث طوائف المونادات فهي تقسم عند ليننتز الى مونادات مخلوقة والى موناد خالق والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح ادراكاتها ودرجة تميز تلك الادراكات الى الطوائف الثلاثة الآتية :

١ - Unconscious or bare Mondas المونادات العارية عن الشعور :

عنده تشير الى الكائنات الحية كائنة ما كانت . - وهي حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتي يجعلها مبدا افعالها الداخلية . - أي أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها في تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائن حي ايجابي أو كقوة . - الا أن ادراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة أي أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . - وتلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التي تقع لها ولا تتعلقها أيضا بمعنى انها لا تبحث عن اسبابها كان ترجعها الى مبدأ السبب الكافي أو الى مبدأ عدم التناقض . - ويطلق ليننتز اسم Entelchy على تلك الطائفة . - وذلك المصطلح يشير الى البساطة الحية على ما يقول بوترو (١) .

٢ - Conscious Mondas المونادات الحاصلة على الشعور :

حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتي وحاصلة على قوة ونشاط . - وتتميز عن الاولى في أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدا وتميزا عن الاولى كما أن ادراكها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة . - بمعنى آخر تلك الطائفة من المونادات أو الجواهر البسيطة ارقى من حيث درجة البوضوح والتميز والتحدد من الاولى . - كما انها تشعر بادراكاتها وتحسها . . . ولكن مع ذلك لا تتعلق تلك الادراكات ولا تبحث عن اسبابها . - وهذه الطائفة يسميها ليننتز بالنفس الحوانية Soul ويضعها في درجة وسطى بين النفس النباتية التي لا تشعر ولا تتعلق ادراكاتها وبين النفس العاقلة التي تشعر وتتعلق تلك الادراكات .

1) Ibid : p. 62.

٣ - Rational or self-conscious Mondas المونادات الشاعرة بذاتها :

ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit وهى على مايقول لاتا « أرفع تلك الطوائف وأعلهاها درجة وتكون مصعوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Mind وتطلق على الانسان وهى العقول العليا » (١) . وإذن فهذه الطائفة من المونادات هى على عكس الطائفة الاولى : ادراكاتها واضحة متميزة ، كما انها تشعر بتلك الادراكات وتتعللها ويسمياها ليبنتز باسم النفس الناطقة أو الروح .

أما الموناد الخالق أو الموناد الاعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها . والموناد الاعظم لا يحكم العالم فقط بل يبنيه ويصنعه وهو أرفع منه . يقول ليبنتز فى بداية الاصل الاساسى للاشياء « اننا نجد الى جانب العالم أو تجمع الاشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفس على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لاتتحكم فقط ولكن تبنيه أيضا وتصنعه وهى أرفع منه وخارجه عنه Extramundance وتلك الوحدة هى الاصل الاساسى للاشياء » (٢) . ويقول فى مبادئ الطبيعة والعناية « وهذا الجوهر الاولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل امر Omnipotence والعلم بكل امر Omniscience وعلى خير أسمى » (٣) .

فالموناد الاعظم هو خالق ومبني مائر المونادات ومعدها وهو فى ليبنتز كامل خير حريد ومحيط بكل شيء سنشرحه فيما بعد .

1) Latta, A : The Monadology and other philosophical writings. p.51

2) Leibnitz : Ultimate organization.

3) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace, para 9.

٢. - المذهب الحيوي عند ليبنتز :

في ليبنتز لاشئ ميت في الطبيعة وكل شئ فيها يتمتع بالحياة يقول ليبنتز « وفي العالم لاشئ جاف أو عقيم أو ميت ولاصخب ولا فوضى ماعدا في المظهر ، ويمكن أن نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة على بعد ، حيث نجد تحركات فوضوية ، وتجمعات كثيرة لاسماك صغيرة بدون أن نميز الاسماك ذاتها » ^(١) وليبنتز هنا يشير الى حياة ديناميكية حية تمرى بين اوصالها حيوية متدفقة كما يشير الى ان تلك القوة المتدفقة انما هي قوة منظمة منسقة في صميمها ..

وعند ليبنتز أيضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جزء من تلك القطعة هو عالم مليء بالخلوقات والارواح من كل نوع . وفي هذا يقول ليبنتز « ومن ثم فيبدو ان كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية » ^(٢) ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « اننى اقول دائما بان كل جسم مهما كان صغره هو عالم من المخلوقات اللامتناهية العدد » ^(٣) وينتج عن ذلك « ان الطبيعة زاخرة تماما بالحياة » ^(٤) . كما ينتج عن ذلك ان كل موند يمثل العالم كله من زاويته الخاصة . وفي هذا يعطينا ليبنتز مثال الحديقة والبحيرة فيقول « وكل جزء من المادة يمكن ان يتصور على انه حديقة مليئة بالنباتات او بحيرة صغيرة مليئة بالاسماك ، ولكن كل فرع من كل نبات .، وكل عضو من كل حيوان ، وكل نقطة من اجزائها السائلة هي ايضا مثل تلك الحديقة او البحيرة الصغيرة . وعلى الرغم من ان الارض والهواء اللذين يتخللا نباتات الحديقة ، والماء الذى يتخلل اسماك البحيرة

1) Leibnitz : La Monadologie. para 69.

2) Ibid : Para 66.

3) Leibnitz : System nouvelle de La nature.

4) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para 1.

لايتضمنان نباتا أو ممكا فانها - أى الارض والهواء والماء - تحتوى نباتات واسماك ولكن بصورة اصغر مما يمكن ادراكه « (١) » .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول «ليس هناك جوهر عديم الجدوى وانما كلها صنعت لكى تتعاون فى تحقيق خطة الله» (٢) وعنده أيضا نجد القدرة على الفعل المنبئة من صميم الموناد فيقول «الجوهر كائن قادر على الفعل» (٣) . وعند ليبنتز لا توجد كتل ملبية عاطلة ، ولاتجمعات راكدة خاملة . فالحركة فى كل مكان ، والنشاط يمرى بين سائر المخلوقات ، والايجابية متحققة فى الجميع يقول ليبنتز « وليس لدى معرفة بتلك الكتل العاطلة » -والتي لا جدوى لها ، والسلبية .. فهناك ايجابية فى كل مكان ، وبالطبع فأننى أؤيد هذا أكثر من أى فلسفة أخرى لأننى اعتقد بأنه لا يوجد جسم بدون حركة ولاجواهر بدون قوة « (٤) » .

وفى ليبنتز وطبقا لاتجاهه الحيوى ليس هناك ميلاد أو وفاة بالمعنى المطلق لهما وكل ما هنالك تغير وانتقال فى الاشكال والمظاهر . يقول ليبنتز « ... لايمكن أن يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ، الذى يعتمد على انفصال الروح عن الجسد ، فما ندعوه بالميلاد ماهو الا تطور ونمو وما ندعوه بالموت ماهو الا احتواء ونقصان » (٥) .

واذا جاز لنا أن نعتبر الموناد أو الجوهر البسيط على انه نقطة ، فلن تكون هذه النقطة طبقا لليبننتز نقطة رياضية لأنها عنده « وان كانت مضبوطة فهي ليست الا وجهات نظر نعبر بها عن الكون » (٦) .

1) Leibnitz : La Monadologie, para 67 + 68.

2) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature. para 2.

3) Leibnitz : Principe de la nature et de grace. para 1.

4) Leibnitz : System nouveau de la nature. para 2.

5) Leibnitz : La Monadologie. para 73.

6) Leibnitz : System nouveau de la nature para 1.

كما-لأنها لن تكون نقطة فيزيقية لأن هذه تقبل للقسمه أيا كان من صغرها
وانما تكون نقطة ميتافيزيقية « لأن للنقط الميتافيزيقية أو نقط الجوهر
المكونة من الصور والأرواح هي وحدها المضبوطة والحقيقية ولا يوجد
بحولها أي شيء حقيقى مادام لن توجد كثرة بدون الوحدات
الحقيقية » (١) .

-ومادامت للنقط الميتافيزيقية مكونة من صور وأرواح ومادامت هذه
النقط أيضا هي الوحدة الحقيقية لكل ما في العالم ، نقول - مادامت
هذه النقط حية وليست جامدة راکدة فإن هذا كله إنما يدعم في النهاية
المذهب الحيوى لـ ليبنتز .

وعلى ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهي هذه الموناد البسيط
أو الوحدة الحقيقية - تصبح - ديناميكية « وموجبة بالضرورة » وأن
الموجب هي ومن ثم فالموجبات الحية هي وحدها الوحدات
الحقيقية » (٢) .

1) Ibid :

2) Carr, H.W : The Monadology of Leibnitz p. 175.

٣ - مفهوم العالم عند ليبنتز

استمدت فلسفة ليبنتز فيما يتعلق بعالمنا هذا « افضل العوالم الممكنة » المبادئ التالية :

١ - المادة ليست جوهرًا بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كبحيرة مملوءة بالاسماك . والجواهر المادية ليست الا آلات طبيعية بارواحها أو بشيء مماثل لتلك الارواح والتي بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية .

٢ - كل جوهر مخلوق يفعل وينفعل وليس في ذلك ادنى تناقض واننى اسلم بأن أى شيء مهما كان لا يمكن ان يوجد منفصلاً عن المادة . والله وحده الذى هو فعل يحت خلو من المادة .

٣ - وهناك نوعان من القوى في الجسم ، القوى الاولى الضرورية للجسم ، والقوى المشتقة التي تعتمد على الاجسام . وتلك القوى العرضية أو المشتقة التي نصف بها الاجسام بأنها متحركة هي في الواقع تغير في القوة الاولى تماماً مثل شكل الجسم فانه تغير لامتداده . والقوى العرضية لا يمكن ان توجد في الجوهر بدون القوة الاساسية ، لان ماهو عرضى ماهو الا تغير أو تحديد ولا يمكن ان يتضمن كمالات اكثر لو حقيقة اكثر من الجوهر .

٤ - والحركة ليست سلة القوة وانما تأثير أو نتيجة القوة ... وهناك نفس كمية القوة التي تشتق الحركة منها ، وليس هناك نفس كمية الحركة المحفوظة في العالم .

٥ - ان الجسم بدون فعل وحركة يصبح امرًا غير مقبول في الطبيعة تماماً كالمكان بدون مادة ... واننا اوافق بأن الجسم وحده لا يستطيع ان يفعل ... ولكن الجسم لا يوجد منفرداً .. واننا اوافق ايضاً بأنه في المادة البحتة بدون الانتلخيا الاولى لا يوجد فعل .

٦ - ان القوة الاساسية للجسم تكون لا متناهية وتصبح محدودة بتلاقى الاجسام لو يتوافق الاجسام التى تنتج عن حركات متناهية .

٧ - وعندما يقبل الرياضيون فكرة السكون ، يكون قبولهم هذا على نفس المنوال الذى يقبلون فيه الدوائر الكاملة التى لايمكن ان توجد حقيقة البتة . فالمكون فكرة فقط وتخدم مثل فكرة الدوائر - تخدم - الاستدلال . وعلميا نحن نقول بأن هناك سكونا حينما لانحص بأن هناك حركة . وكما أننا نستطيع ان ندرك السكون بمقارنته بما هو متحرك كذلك فاننا نقول حينما تكون الحركة بطيئة جدا بمقارنتها بغيرها من الاجسام التى تتخلل تلك الابعاد البطيئة جدا ساكنة على الرغم من انهما - للاجسام والحركات البطيئة - متحركان معا . ويمكن ايضا ان يبقى الكل فى مكانه بينما تكون هناك حركات داخلية فى اجزائه ...

٨ - واننى اوافق على ان العقل يفعل وإن المادة تتفعل . ففى كل جوهر مادى استطيع أن لتصورتين اوليتين : الاولى هى الانتلخيا او قوة النشاط الاولى ... والثانية السادة الاولى او القوة السالبة الاولى التى يصدر عنها المقاومة ... ولكن ايا منهما لايمكن وحده ان يصبح جوهرًا كاملا .

٩ - واننى اوافق ايضا بأن العقل - بمعنى معين - يستخلص كل شيء من مصدره الداخلى . وإن ذلك ينطبق ايضا على كل جوهر بسيط وعلى كل وحدة حقيقية ^(١) .

الميكانيكا والديناميكا والمكان والزمان :

علم الميكانيكا هو العلم الذى يبحث فى حركة الاجسام او مكوناتها النسي ، وهو يشمل بمباحته حركة الاجسام المتناهية فى الكبر كالنجوم والكواكب والاقمار ، والجسيمات المتناهية فى الصغر كالجزئيات والذرات وما بين هؤلاء وهؤلاء من اجسام محدودة الكتلة .

١) Carr, W : The Monadology of Leibnitz pp. 156-160.

والميكانيكا تنقسم الى جزئين : الاول خاص بالامتاتيكيا وهي فرع الميكانيكا الذى يبحث فى مجموعات القوى من ناحية تحصيلها والعلاقات التى يجب ان تربط بينها عند اتزان الاجسام تحت تأثيرها . والثانى : خاص بالديناميكا وهي فرع الميكانيكا الذى يبحث فى حركة الاجسام . واهم القوانين التى تقوم عليها الديناميكا وبصورة عامة الميكانيكا ثلاث هى :

١ - كل جسم يحتفظ بحالته من سكون او حركة منتظمة فى خط مستقيم مالم تؤثر عليه قوة خارجية .

٢ - « معدل التغير فى كمية الحركة يتناسب مع القوة المبدئة له ويحدث فى اتجاهها » ويشير هذا القانون الى :

١ - مقدار القوة يتناسب طرديا مع مقدار معدل التغير فى كمية الحركة .

ب - اتجاه القوة يطابق تماما اتجاه معدل التغير فى كمية الحركة .

٣ - لكل فعل رد فعل يساويه فى المقدار ويضاده فى الاتجاه .

ولذا نظرنا الى هذه القوانين الثلاثة وجدنا ان القوة هى محورها الاساسى ، وان الحركة بمثابة عرض للقوة . ولما كان ليبنتز يؤمن بان هناك « قوى فى كل الجواهر ... وان تلك القوى هى فى الجواهر ذاتها » ^(١) فاننا نستطيع ان نقول بحق مع ماير بان ليبنتز يدعى « مؤسس الديناميكا الحديثة » ^(٢) .

ولقد اكتشف ليبنتز عدة اخطاء فى ديناميكا ديكارت .. فديكارت

1) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature para 2.

2) Meyer, R.W : Leibnitz and seventeenth - century revolution p. 118.

كما يبدو لليبنتز لخطأ تماما في قياس وطبيعة القوة « فالقياس الحقيقي لا يوجد بضرب وزن أو كتلة الجسم في سرعته - كما لرتأى ديكارت - وإنما في مريع تلك السرعة - ، وهذا هو ماعناه ليبنتز *VIS VIVA* وما يعنيه به *VIS VOVA* هو ما ندعوه بالطاقة *Energy* ^(١) .

واذن فلقد آمن ليبنتز بوجود القوة والطاقة في الاجسام في حين ان ديكارت لم ير الا المادة وحركتها ، وما ابعد مفهومات كالقوة والطاقة والحيوية عن مفهومي الامتداد وتحرك المادة الممتدة .

وديكارت اذن لم ينتبه الى مفهوم القوة ولا الى طبيعتها وهى مسألة غاية في الاهمية فيما يتعلق بالديناميكا . وكل ما تنبه اليه هو حركات المادة التى هى في للعالم لاتزيد ولاتنقص ودائمة ودلرية وينتج عنها التغيرات « وبذلك تصبح قوة الحركة » - عند ديكارت - مساوية لكمية الحركة ، في حين ان ليبنتز توصل الى انها ليما شيئا واحدا وناقش في برهانه على ذلك بأن قياسهما يختلف « ^(٢) .

اذن قوة الحركة مخالفة لكمية الحركة في ليبنتز وان كانا يتساويان عند ديكارت . ولقد بينا ونحن بصدد دراسة خصائص المادة في ليبنتز بان القوة أساسية وان الحركة نتيجة للقوة او تأثير لها . والحركة عند ليبنتز «ماهى الا تغيرات في المسافة بين الاجسام » ^(٣) أى انها ليست حقيقية وانما ظاهرية . اما القوة فهى حقيقية واصيلة وتوجد في كل الجواهر . يقول ليبنتز « وانه لحقيقى بان هناك - طبقا لرأى - قوى في كل الجواهر ، ولكن تلك القوى هى في الجواهر ذاتها » ^(٤) .

ثم ان ديكارت يعتقد في حفظ نفس كمية الحركة في العالم ، ولما

1) Goseph, H.W / Lecture on the philosophy of Leibnitz p. 28.

2) Ibid : pp. 27-28.

3) Ibid : p. 43.

4) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature ...2.

كانت الحركة عرضية والقوة أساسية لذلك فإن ليبنتز هاجم هذا التصور الديكارتي قائلا « لقد اتضح لى خطأ ديكارت فى ذلك » ، فلقد بينت أنه يوجد هناك حفظ لنفس القوة المحركة. بدلا من كمية الحركة « (١) » . ويقول فى موضع آخر « ... واننى ادهش حقا من أنه لايزال هناك من يقول بأنه توجد دائما حفظ للكمية المتساوية للحركة بالمعنى الديكارتي لاننى برهنت على العكس ، وقيل الرياضيون المتأزون رأى على الفور « (٢) » .

أما المكان عند ليبنتز فليس له وجود حقيقى ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر ، إنما المكان ماهو الا « ترتيب وعلاقة بين الاجسام ... الترتيب الذى جعل الاجسام متوافقة وعن طريقه يحصل كل منها على موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات » (٣) .

والزمان أيضا ليس له وجود حقيقى ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر وإنما الزمان ماهو « الا ترتيب أوضاع الاجسام » (٤) ونسب نجد فى هذا منبع ما عبر عنه جون ستوارت مل حين قال : بأن المكان هو ترتيب الترابط بين أفكارنا بينما الزمان هو ترتيب للتعاقب (٥) .

ولقد اعترض كلارك على مفهوم ليبنتز هذا للمكان وللزمان فقال « أننا لانعرف ما معنى الترتيب هنا أو التعاقب الذى يجعل الاجسام متوافقة » (٦) .

ودافع ليبنتز عن رأيه قائلا بأن المكان والزمان اذا كانا مطلقين ولهما وجود حقيقى مطلق ، واذا كان المكان لاختلف فيه لية نقطة

1) Ibid : para 20.

2) Ibid : para 3.

3) Joseph, H. W : Lecture on the philosophy of Leibnitz p. 20.

4) Ibid : p. 20.

5) Ibid : p. 20.

6) Ibid : p. 20.

أخرى اللهم إلا بفضل الاجسام الموجودة في كل منها ، وإذا كان الزمان لا يختلف فيه أن آخر اللهم إلا بفضل الحوادث المتعاقبة في تلك الآتات فإن الله لن يجد سببا لكي يوفق بين الاجسام ويضعها في علاقات مكانية وزمانية معينة مع بعضها الآخر ، اذ لماذا يضعها في مكان معين بطريقة ما عن أن يضعها في مكان آخر بطريقة أخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تأتي قبل أو بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن سبب كاف أي عن اعتبار لما هو لهن فانه لا يستطيع أن يضع نسقا جسمى في مكان معين » ^(١) ، وكذلك الامر بالنسبة للزمان .

ولقد اجاب كلارك على ذلك بقوله « بأن مجرد ارادته أن يضع نسقا جسمى في مكان معين هي نفسها سبب كاف » ^(٢) . وكذلك الامر فيما يتعلق بالزمان .

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك وإشاراته فلنا أن نقول مع لاتا « بأن الزمان والمكان ليسا إلا نظامان أو ترتيبان للترابط أو تعاقب الأشياء أو الظواهر » ^(٣) .

خلاصة القول أن مادة ليبنتز حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط «والنشاط عنده معبر عن القوة وماهو ذو نشاط هو وحده الحقيقي فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية ... كما أن الطاقة وحدها التي تمثل المقاومة هي حقيقية » ^(٤) وأن المكان والزمان والحركة ليسوا إلا ظواهر : الاول ترتيب للترابط ، والثاني ترتيب للتعاقب ، والثالث نتيجة أو اثر للقوة .

1) Ibid : p. 20.

2) Ibid : p. 20.

3) Latta : The Monadology and other philosophical writings p. 1101

4) Moyet : Leibnitz and seventeenth - century revolution p. 118.

٤ - الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن :

الانسان كاي جسم آخر مجموعة من المونادات يكون لكل موناد منها اثره لا المادى وانما المادى على كل موناد من تلك المجموعة . اى ان الانسان فى لينتقز ليس الا تجمعا من مونادات ترتبط ببعضها بحيث تعكس بوضوح وتميز تغيرات فى بعضها البعض . يقول لينتقز فى مبادئ الطبيعة والعناية « وكل جوهر بسيط او موناد يشكل مركز الجواهر المركب - اى الحيوان او الانسان - ويكون مبدأ وحدته ، محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى » (٣) .

ولابنى هذا ان الموناد فى مجموعة ما يفعل او يعكس المونادات الأخرى فى مجموعته وحسب ولما يعنى ذلك ان عكسه لمجموعة موناداته يكون بصورة أقوى وادق من عكسه لاي موناد آخر فى العالم .

وبهذا المعنى فقط يصبح المجموع وحدة وليس مجرد تجمع من الاجزاء ، وأن وحدة المجموع ما هى الا انعكاس لوحدة كل موناد الذى يكون تغيره معكوسا خلال المجموع .

ولما كانت المونادات ليست على درجة واحدة كما ذكرنا من قبل فانه ينتج ان يكون هناك ضمن المجموعة التى تكون الانسان مونادات قادرة على الاستدلال والوعى وأخرى غير قادرة . بمعنى آخر يجب ان نميز فى مجموعة المونادات التى تكون الكائن الحى بين موناد عاقل شاعر مسيطر وموناد لايعقل ولايشعر ولا يسيطر .

وعلى هذا النحو يصبح الانسان مكونا من موناد مسيطر هو النفس Rational Soul او الروح Spirit ومن مجموعة من المونادات تكون الجسم او البدن . اما النفس الحيوانية Soul فتصبح هى الموناد المسيطر

1) Leibnitz Principe de la nature et de la grace. para 3.

بالنسبة للحيوان بينما تكون الانتلخيا Entelechy هي الموند المسيطر
بالنسبة للنبات .

فالانسان اذن عبارة عن مجموعتين من الموندات : المجموعة الاولى
«ا» هي الموندات المسيطرة وهي كما قلنا النفس بالنسبة الى الانسان،
والمجموعة الثانية «ب» وهي بمثابة الموندات الاخرى المرتبطة والمثلة
والعاكسة للمجموعة الاولى . بمعنى آخر ويلفتنا نحن يتكون الانسان
من مجموعتين هما النفس من جهة واليدن من جهة اخرى . ومجموعة
الموندات «ب» التي ربما يكون لها اولا يكون موند مسيطر اى روح
تكون فى اللغة العادية قريبة من «ا» . ان حالة «ا» وعلى وجه خاص
الموند المسيطر تكون واضحة وتعكس بوضوح حالة «ب» . و «ا» لا يكون
واعيا فقط فى عكسه بوضوح لحالة «ب» ولكنه يكون واعيا ايضا الى
ان هذه الحالة هي لتعكاس واضح لحالة «ب» (١) .

ولا يقتصر الارتباط بين ا ، ب على مجرد الوعى بما يحدث للآخر
وانما يربط ا ، ب رباطا اقوى من مجرد الوعى وهو الاثر والتاثير .
حقيقة ان لبينتز لا يؤمن بالاثر والتاثير الحقيقيين ولكن ثمة نقطة فى
مذهبه وهى « سبق التوافق » التى سنشرحها فيما بعد . وسبق التوافق
هذا هو الذى يجعل الموندات ترتبط فيما بينها ارتباطا يبدو منه ان
هناك اثرا وتأثيرا بينهما او بمعنى آخر يبدو منه وكان الموندات
يتفاعل بعضها مع البعض الآخر لو يؤثر او يتاثر بالآخر . وفى هذا
يقول لبينتز فى خطاب لارنو « ليس هناك داع اذن للدشة من ان
الجسد اذا وخر فيكون من طبيعة النفس ان يحدث لها احساس بالالم
ولكى نفهم هذا الامر دعنا نضع على طرفى نقيض » :

حالة البدن فى اللحظة ا	حالة النفس فى اللحظة ا
حالة البدن فى اللحظة اللاحقة ب	حالة النفس فى اللحظة اللاحقة ب
(الوخر)	(الالم)

فكما أن حالة البدن في اللحظة «ب» يتبع حالته في اللحظة «أ» ،
 في نفس الطريقة تكون حالة النفس في اللحظة «ب» تابعة لحالتها في
 اللحظة «أ»^(١) .

والآن لنا أن نسأل هذا السؤال : إذا كان الإنسان مكونا من
 مجموعتين من المونادات هما النفس والبدن ، وإذا كانت المونادات
 لا تتمتع بالجمود والثبات بل أنها في تغير مستمر وحركة دائمة فما هو
 ذلك الشيء الذي ندعوه بالشخص Person ذلك الشخص الذي لا نفتقد
 شخصيته وفرديته رغم الحركة الدائمة والتغير المستمر ؟ هنا يجيب
 ليبنتز بأن الشخص لا يكون هو الجسد لأنه ليس هناك قطعة من الجسد
 تخص الروح ، ففي الحياة يكون الجسد الأسمى مثلا أو أي نوع من
 الاجساد في تغير مستمر وتتخلله المونادات وتخرج منه بصفة مستمرة ،
 بمعنى آخر إن سلسلة المونادات لا تكون ثابتة أو راكدة أو ميتة أو
 جامدة ، وإنما تكون في حركة مستمرة وتغير دائم بحيث لا نستطيع أن
 نقرر بأن هناك مادة معينة تخص ذلك الروح المعين وفي هذا يقول
 ليبنتز في مونادولوجيته « ويجب ألا نتخيل كما فهم البعض الذين
 اسمعوا فهم أفكارى إن كل نفس حيوانية لها كمية أو جزء من المادة تخص
 بها وتتصل بها على الدوام ، وما يتبع ذلك من امتلاكها لكائنات جية
 أقل منها تكرر دائما لخدمتها ، لأن كل الاجسام في تغير مستمر ودائم
 مثل الانهار ، والأجزاء تتخلل الاجسام وتخرج منها باستمرار »^(٢) .

وبناء عليه فإن الشخصية لا تكون بالجسم الانساني لأنه مركب من
 أجزاء ويتعرض لعوامل التغير إن زيادة أو نقصا . فإذا سألنا الآن
 وكيف إذن نتأكد من ذاتية الإنسان وشخصيته ؟ هنا نجد ليبنتز يذكر
 في خطاب إلى جان فردريك بأن ذاتية الإنسان تقوم في الروح والذاكرة
 l'identité dans L'esprit et la memoire^(٣) .

1) Ibid : p. 143.

2) Levinas / La Monadologie, para 41.

3) Saw, R.L : Leibnitz p. 25.

ولما كان الانسان وحده دون الكائنات الاخرى هو القادر على الاستدلال فانه وحده هو القادر على معرفة الله والحقائق الابدية في العقل الالهى . كما ان الانسان يحاول ان يفهم وان يؤكد الغايات الالهية ، وهو وحده ايضا الذى له الحق فى ان يكون موجودا فى المملكة الالهية للعناية وان يفكر فى الله كإمبراطور أو كوالد يرعى شعبه وجمهوره ومخلوقاته . بمعنى آخر لما كان للانسان مزيجا من موندات مسيطر وموندات اخرى ، وكانت الموندات الاخرى تتكون على هذا النحو فان الانسان وحده لتمتعه بالنفس العاقلة وبالعقل هو الذى له هذه المميزات الكثيرة الذكر .

والآن نأتى الى المسألة الكبيرة التى ساهم ليبنتز فى حلها مساهمة فعالة . تلك المسألة التى تحير فيها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، والتى جعلت اسبينوزا ينادى كما رأينا بمذهب وحدة الوجود معتقدا ان مذهبه هذا انما يحل المشكلة التى وقع فيها ديكارت الا وهى مسألة اتحاد النفس بالبدن اذ كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة ؟ كيف يمتزج الانثان وجوهرهما مخالف مباين ليكونا وحدة عليا هى الانسان ؟ يقول الفريد فوييه « ... والنفس متميزة عن الاجسام لانها فاعلة بينما الاجسام قابلة ، ولانها روحية بينما الثانية مادية ، ولانها بسيطة بينما الثانية مركبة » (١) نقول كيف اذن يتم التوافق بينهما وكيف يتم اتحادهما ؟ كيف يتم اندماجهما مع ان كلا منهما يتبع قوانينه الخاصة به ؟ يقول ليبنتز فى موندولوجيته « والنفس Souls تفعل فى غايتها ووسائلها تبعا للقوانين الغائية Final causes خلال الشغف ، والاجسام تفعل تبعا للقوانين الفاعلية efficient causes » (٢) فكيف اذن يتم التوافق بين هذه وتلك وكيف تتحد القوانين الغائية والفاعلية فى الكائن الواحد ؟

1) Fouillée, A. : memoir sur le philosophie de Leibnitz para. 11.

2) Leibnitz : La Monadologie. para 79.

هنا نجد ليبنتز يساهم في حل المسألة الميتافيزيقية العميقة بفكرته عن سبق التوافق *Pre-established harmony* . ولنا الآن أن نسأل ما هو سبق التوافق هذا ؟ وما طبيعته ؟ وكيف يعمل على حل مشكلة اتحصاد النفس بالبدن ؟

لنترك الآن ليبنتز يعرض نفسه في هذه المسألة فنجده يقول في التفسير الثالث وهو مقتبس من خطاب له مذكور في روبرت لاتا (١) يرد فيه على المعارضين عليه فيقول ما معناه لقد اعتر بعض اصداقائى النابغين والمتعلمين بفروض الجديدة في المسألة للعظيمة « اتحاد النفس بالبدن » وراوها ذات قيمة وسالوني أن اعطى بعض التفسيرات فيما يتعلق بالاعتراضات الموجهة اليها والتي قامت من سوء فهمها ولتنى - اى ليبنتز - ارى أن الامر سيكون واضحاً تماماً لكل العقول بالتفسير التالى :

لنفترض أن هناك ساعتين متوافقتان زمنياً تماماً ، فان تفسير هذا التوافق لن يخرج عن طرق ثلاثة : الطريق الاول يمكن بلورته في التأثير المتبادل لولحدة من هاتين الساعتين في الساعة الاخرى بحيث يتحقق ذلك التوافق . والطريق الثانى يمكن تلخيصه في قيام عامل ماهر بالاهتمام بهاتين الساعتين وتحفظه المستمر في ضبطهما والعتنية بهما لكي يكونا متوافقتين باستمرار . اما الطريق الثالث والاخير فيقوم في دقتهما الخاصة المسبقة التى تجعلهما دقيقتين ومتوافقتين دون ما تأثير من احد هاتين الساعتين على الاخرى ودون ما تدخل من خارج .

اما الطريق الاول ذو التأثير المتبادل فلقد تاكد بتجربة اجراها هيجنز Huygens (٢) ثارت دهشته ، فلقد اومل راقصين كبيرين

1) Letta, R : The Monadology and other philosophical writing of Leibniz p. 22

(٢) كريستيان هيجنز ١٦٢٩ - ١٦٩٠ كان روائياً وطبيعياً وفلكياً وقابل ليبنتز في فرنسا عام ١٦٧٢ .

بقطعة معينة من الخشب ، فكان ان اشترك التارجح المستمر لهذين الرقاصين في احداث ذبذبات متشابهة في جزئيات الخشبة . ولكن لما كانت هذه الذبذبات المختلفة لايمكن ان تستمر على نحو سليم بدون تدخل احدهما في الاخرى وذلك باستثناء ان يكون الرقاصان حافظين للوقت معا ، فانه يحدث بطريقة تثير الاعجاب انه في حالة التارجح مضطربا بوضوح فان الرقاصين يعودان للتارجح المنتظم مرة ثانية تماما كالخيطين المتعدين اللذين يكونان متوافقين .

والطريق الثانى الذى يجعل الساعتين تحفظان دائما الوقت معا هو ان نضعهما تحت رعاية عامل ماهر يجعلها متوافقتين معا في كل دقيقة وانا - ليينتز - ادعو ذلك طريق المساعدة .

ويبقى الان الطريق الثالث وهو ان نجعل كلا من الساعتين مصبوطتين ودقيقتين منذ البداية الى الحد الذى يجعلنا نتأكد من انهما سيحفظان الوقت معا ودائما في المستقبل وهذا هو طريق سبق التوافق .

وبعد ان يعرض ليينتز آراءه على هذا النمو ويالتمثيل بالساعتين يقول دعونا الآن نضع للنفس والجسم موضع الساعتين فان توافقهما لابد ان يقوم بواحد من هذه الطرق الثلاثة .

فطريق التأثير *The way of influence* هو طريق الفلسفة العامية تلك التى تؤمن بالاثار والتاثير ، ولكن لما كنا لانستطيع ان نتصور الجزئيات المادية او الانواع اللامادية او الكيفيات التى تنتقل من واحد من هذه الجواهر الى الاخر قائنا نضطر لان نتوقف عن هذا الطريق .

وطريق المساعدة *The way of assistance* لايمكن ان اسلم به ايضا لان هذا الطريق انما يفترض وجود الله او عقل خارج الاشياء ويتدخل باستمرار وفى كل لحظة فى كل آن زمانى في هذه الاشياء كي يساهم في احداث كل مايحدث ويقع في الوجود .

ويبقى إذن فرضى أو طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق
 The way of pre-established - harmony الذى اخترعه الفن الالهى وخلق
 منذ البداية الجواهر بطريقه كاملة ومنظمة ومتقنة بحيث ان اتياها لقوانينها
 الخاصة التى منحت اياها بآدوى ذى يده يجعل كل جوهر منها متوافق
 مع الآخر كما لو كان هناك تأثير متبادل بينها او كما لو كان الله واضعا
 يده عليها باستمرار مؤيدا انتظامها وحافظا لتوافقها .

ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مؤيدا فرضه الخاص بسبق التوافق فيقرر
 انه ليس فى حاجة الى تقديم براهين اخرى عن فرضه هذا الا اذا وجب
 مؤاله عن برهنة ان الله ماهر لدرجة تمكنه من استخدام فنه المخترع ،
 ذلك الفن الذى نجد أمثله له بين الرجال كل بالنسبة الى درجة مهارته .
 ومادام الانسان قادرا على ذلك النوع من الفن فلا يمكن الا أن نقرر
 بأن الله يستخدم ذلك النوع من الفن على لمن ما يكون ويفضل
 طريقة ممكنة .

وعلى هذا النحو تتحدد او تتوافق ايضا المملكة الفيزيقية للطبيعة
 والمملكة الاخلاقية للعناية ، تلك المملكتان اللتان توجد تحت اولاهما
 مملكة العلل الفاعلية التى تحكم الجسم الانسانى ومملكة العلل الغائية
 التى تحكم النفس الانسانية او النفوس عامة يقول ليبنتز ... هناك
 توافق كامل بين مملكتين الاولى مملكة العلل الفاعلية ، والثانية
 مملكة العلل الغائية ، ويجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة
 الفيزيقية والمملكة الاخلاقية للعناية ^(١) ... ، كما يقرر ليبنتز فى مبادئه
 الطبيعة والعناية ان « هناك توافقا كاملا بين ادراكات الموتد وحركات
 الاجسام ، توافق مسبق فى الخارج بين نسق العلل الغائية ونسق العلل
 الفاعلية ، وهذا يتألف التوافق والوحدة الفيزيقية بين النفس
 والجسم ... » ^(٢) .

1) Leibnitz : La Monadologie para 87.

2) Leibnitz : principe de la nature et de la Grace

خلاصة موقف لينتزر عن العالم والطبيعة والانسان :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات المتمايزة والمتباينة بحيث لا يمكن أن يشابه موناد مونادا آخر ، وتلك المونادات تتغير باستمرار وتحرك ، أما مبدأ تغيرها ففي داخل المونادات ذاتها لا خارج عنها .

والمونادات المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational soul وهي أرقى المونادات ثم هناك النفس الحيوانية وهي في درجة وسطى ، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات .

وكل موناد من تلك المونادات حاصل بدخله على قوة هي مبدأ حركته وحيويته وبه طاقة وحياة . وكل جزء من المادة هو عالم مليء بالمخلوقات مزود بكل النشاطات وليس امتدادا كما تصور ذلك ديكارت . أما المكان والزمان فليسا حقيقيين كما أن الحركة ليست حقيقية ، فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للجسام ، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث ، والحركة ليست إلا أثرا من آثار القوة .

وينتج عن تجمع المونادات العالم الحقيقي Real universe وهذا العالم الحقيقي كوحدهاته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة . وكما أننا لا ندرك المونادات كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقي ، إذ العالم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر phenomena أو مظاهر ويسميه لينتزر بالعالم المادى .

العالم إذن ماهو إلا تركيب أو تجميع للمونادات ، ولكن ما الذى يربط بين هذه المونادات ليؤلف بهذا الربط العالم ؟ يجب لينتزر بأن الرابطة التى توجد بين المونادات والتى توحيدها لتؤلف العالم ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية Ideal . وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول الى

غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها . وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق harmony فالرابطة اذن من طبيعة هذا التوافق .

اما الانسان فان الاتحاد بين نفسه ويدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق او عن طريق سبق التوافق الذى شرحناه ، فالنفس وهى الموناد المسيطر على جسمنا تقع له ادراكات مختلفة ومتعاقبة غير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات اخرى ، ومع ذلك فان ذلك الجسم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون استقبال اى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا اذن توافق وتفاعل بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما . ويقول كيبنتز ان علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادية ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع التغيرات الاخرى ، وانما عملية اعتبارية تضع فى الذهن مايجب ان يحدث لكل موناد ممكن بسبب ما فيه من قوة وبسبب توافقه مع التغيرات الاخرى .

وعالم ليبنتز عالم حى والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لا صخب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن التوافق تماما كما تنتج السيمفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة وانما يحدث ارتباطها عندما تتحد بواسطة التوافق باحاساساتنا ومشاعرنا . وكما ان السيمفونية لا وجود حقيقى لها وانما نتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا واعطاهها سمات اللحن الكامل كذلك الامر فيما يتعلق بالكل والجزء المركب لا وجود حقيقى لها وانما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه .

ثانياً

الموناد : ونظرية المعرفة

تشكل نظرية المعرفة في فلسفة ليبنتز ، مسألة شائكة متعددة الجوانب ، متداخلة الاطراف ، فنحن نجد عند ليبنتز ، في كل فكرة له ، وفي كل خطرة عنده ، نزعة توفيقية عجيبة ، تجمع في حكمة بالغة الاضداد المتناقضة في وحدة ظاهرة . وتنسق بين مختلف المشارب والمذاهب ، وتصل بهذه وتلك الى نسق باسق البناء ، جميل التكوين .

اذا نظرنا الى افكار ليبنتز كل على حدة فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، لاكتشفنا تناقضاً في اقواله ، فهو يقول مثلاً « ان الموناد لا نوافذ له » وإن « الموناد يحوى في داخله مبدأ تغيره الذي ليس الا شغفه وادراكاته » وفي هاتين الفقرتين يبدو ان ليبنتز ينادى بأن المعرفة فطرية مادامت داخلية في صميم الموناد ، وما دام الموناد لا نوافذ له بحيث لا يترك الا حسياً او غيره كى يحفل فيه او يخرج منه . ومن ناحية اخرى يقول ليبنتز « ان الموناد مرآة مصغرة للعالم » و « ان الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة » وهنا يبدو ان ليبنتز ينادى بأن المعرفة حسية ، وان الموناد ينطبع بما حوله من وقائع واشياء حسية ملموسة في العالم الخارجى . فهل المعرفة عنده فطرية ام حسية ؟ هل هو ديكارتى في نظريته للمعرفة ام انه يعيل الى لوك التجريبي ، واى الاتجاهين تمثل نظريته في المعرفة ؟

ومن ناحية اخرى ليس في وصفه للموناد على انه « لا نوافذ له » انما هو انكار للعلاقة بين موناد وآخر فكيف يمكن اذن ان تكون هناك علاقة بين الشخص المدرك والموضوع المراد ادراكه ؟ ومعنى هذا كله ان موقف ليبنتز هذا انما ينتج عنه في الحقيقة « انكار للعلاقة بين العارف والمعروف » ^(١) فكيف تكون اذن -- والحالة هذه -- المعرفة ممكنة عنده وما طبيعة هذه المعرفة وما كنهها ؟

1) Saw, R. L. : Leibnitz ch. 7.p. 184.

ثم إيميل فيلسوفنا -الى المعرفة الحسية المباشرة تلك التي تعتمد على منهج ذوقى وعلى حدوس باطنية داخلية عاдам هو قد نلذى بأن الموناد عالم مخلق على نفسه ولائولفد له ؟ ثم لئه فيلسوف عقلى يتبع المنهج الاستدلالى الذى يقوم على الامتنباط والاستنتاج من قضيتين أو عدة قضايا قضية أو قضايا أخرى مادما قد رأينا ، خصوصا فى منطقة يندى « بفن التركيب » وفن التحليل ، وكلاهما يقوم على عمليات عقلية استدلالية ؟

والسؤال الآن هو ما طبيعة المعرفة عند ليبنتز ؟ وهل ينزع الرجل نزعة تجريبية أم عقلية وهو بصدد نظرية المعرفة أم لئه يجمع بين العقل والحس ؟ ثم هل هو حسمى ذوقى أم عقلى استدلالى ؟ هذه هى الاسئلة التى يجب علينا أن نتناولها بالتفصيل والتحليل متوخين كل الدقة فى الاجابة عليها .

لقد سبق أن عرفنا ونحن بصدد عرض المونادات عند ليبنتز أن لأدراكات تتباين وتتدرج بين الواضوح والغموض . فالنفس العاقلة تكون أدراكاتها أكثر وضوحا وتحدها بينما تكون ادراكات النفس النباتية غير محدودة وغير واضحة ، وهناك أدراكات النفس الحيوانية التى تكون درجة وضوحها وتحدها فى درجة وسطى بين هذه وتلك . ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأنه ليست كل الكائنات أو المونادات المنتشرة فى العالم تعرف أو تكون درجة معرفتها فى مستوى واحد بعينه ، فالاختلاف فى المعرفة بين موناد وآخر أمر ضرورى فى فلسفة ليبنتز ، ذلك الاختلاف الذى لانجده عند ديكارت الذى يسلم بأن العقل أحل الاشياء قسمة بين الناس ، وانما الاختلاف بينهم يكون فى المنهج وحسب .

هذا وأدراكات المونادات على اختلاف طوائفها تعتمد على تعبير الموناد عن حالاته الخاصة به من ناحية ، وتعتمد من ناحية أخرى على تمثيل العالم الخارجى من وجهة نظرها الخاصة . بمعنى آخر ادراكات المونادات تقوم على مبدأ داخلى منبعث فى صميم الموناد هو استاس

تغيره وشغفه المستمر . كما تقوم من ناحية أخرى على اثار حسية آتية من خارجه يقوم بتمثيلها وعكسها . وعلى هذا النحو تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية من ناحية تعبر عن حالات الموناد الداخلية ، ومكتسبة من ناحية أخرى تشير الى تمثيل الموناد للعالم الخارجى او تشير الى الموناد على انه مرآة مصغرة ينعكس فيها العالم كله . بمعنى آخر المعرفة عند ليبنتز فطرية تنبثق من داخل الموناد ، ومكتسبة تتأثر بالمادة الخام التى تأتىها من الخارج فتتيح لها نقل مالمديها من افكار موجودة بالقوة الى الوجود بالفعل . وعلى ذلك فالموناد يتقبسل باستمرار الانطباعات التى تأتية من الخارج ثم يحيل تلك الانطباعات بفضل مالمديه من قوة ونشاط وحيوية خاصة به الى معارف وافكار « ويلاحظ أن هذه الافكار لاتكون واضحة ومتميزة منذ البداية بل تبدو للوهلة الاولى مختلطة وغامضة ولاكتسب الوضوح والتميز الا عندما تصبح موضوعا يفكر فيه الموناد ويعيه » ^(١) ويقول ارشبولت « ان فى استطاعة الروح ان تتمثل اية صورة او أى شىء عندما تتاح لها فرصة التفكير فيها ، وقد اعتقد ليبنتز ان هذا يدل على ان الفكرة المتمثلة موجودة فى الروح سواء كنا نفكر فيها أو لا ، اذ الروح مشتمل على فكرة الله وسائر الماهيات والموجودات ، وهذا يتفق مع مبادئ ليبنتز لانه من الطبيعى الا يكتسب العقل شيئا من الخارج ، ولنه لمن الخطأ القول بان الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت له نوافذ وابواب » ^(٢) .

المعرفة اذن عند ليبنتز لايمكن ان تكون مكتسبة وحسب اذ الموناد لانوافذ له ، ولايمكن ان تكون فطرية وحسب والا فكيف يعكس الموناد العالم وكيف يكون بمثابة مرآة تلحظ كل المونادات التى من حوله . وانما المعرفة عنده هى فطرية ومكتسبة فى آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية : معرفة هذه هى ان الفرد يولد وهو مزود

1) Latta, R. : The Monadology and other philosophical writing p. 13.

2) Paul, A. : Leibnitz p. 104.

بمعرفه تامه وناسجه ومتحققه بالفعل ؟ لو ان معنى تلك الفطريه ان النفس الانسانيه زومت بكل المعاني والمثل والمعارف في حياتها الروحيه العليا قبل ان تنزل الى هذه الارض كما ذهب الى ذلك افلاطون في نظريته في المثل ؟

الواقع ان النوع الاول لايمكن ان يكون ممثلا لفلسفه ليبنتز اذ عنده لا ميلاد الا بالخلق ولا وفاة الا بالابادة فنجده يقول « ... لايمكن ان يوجد ميلاد مطلق او موت كامل بالمعنى الجامد لهما ... فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو ، وما ندعوه بملوت ما هو الا احتواء ونقصان » ^(١) فعند ليبنتز ليس هناك ما يسميه الناس بالميلاد اوالموت الطبيعيين فكل شيء في الطبيعه حي ويتمتع بالحيوية والحياة . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى لا يكون للفرد او الموناد في فلسفه ليبنتز مزودا بمعرفه تامه متحققه بالفعل والا لتوقف نشاط الموناد الذي ما هو الا شغف مستمر بالادراكات او هو ادراك مستمر . كما ان المعنى للثاني لاينطبق على فلسفه ليبنتز ايضا ، اذ لانجد بين مؤلفاته مؤلفا واحدا يشير الى تلك الحياة السابقه على تلك التي تحياها النفس في عالم الظواهر او عالم الاشباح .

يبقى امامنا تفسير واحد لنظريه المعرفة عند فيلسوفنا ، وهذا التفسير مفاده باننا نحمل معنا منذ البدء افكارا فطريه موجوده وجودا بالقوة على حد التعبير الارسطي وتحتاج الى من يخرجها من القوة الى الفعل ، اما الشيء الذي يخرج تلك المعرفة من القوة الى الفعل فهو عند ليبنتز الشيء الحسي او الاثارات الحسية . بمعنى آخر ان افكار الانسان فطريه وكامنة فيه او موجوده فيه بالقوة وهي لكي تظهر او تتحقق بالفعل تحتاج الى اثارات حسيه تأتي الموناد من العالم المحيط به والذي يتملئه كله في ثناياه . وفي هذا يقول ليبنتز « نحن

1) Leibnitz : La Monadologie para 73.

لا تشعر دائما بالعادات المكتسبة وبالأشياء المخترعة في ذاكرتنا ، وبالمطيع فانها لا تكون دائما في طواعيتنا حين نطلبها ، على الرغم من أننا غالبا ما نسترجعها بسهولة في عقولنا في مناسبات دقيقة تعيدها اليها كما نحتاج الى بداية اغنية لكي نتذكرها « ١ » .

لنتأمل الآن وما معنى ان المعرفة مكتسبة عنده اهي مكتسبة على غرار معرفة لوك الذي يذهب الى ان العقل لوحدة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة ؟ الواقع ان ليبنتز ينكر هذا كل الانكار فهو كما رأينا يؤمن بكمون الافكار والمعارف في النفس الانسانية او العقل الانساني والمعرفة اذا كانت مكتسبة عند ليبنتز فهي ليست على غرار فلسفة لوك وإنما يصبح لكلمة الاكتساب هنا معنى آخر هو فقط الاثار الحسية او الاشياء الحسية التي تنقل الافكار الكامنة والفطرية من القوة الى الفعل او من الكمون الى الظهور .

وعلى هذا النحو وبهذا المعنى تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة في نفس الوقت وفي هذا يقول اميل بييم « ان حقائق الاعداد مثلا فطرية فينا ولكن هذا لا يمنعنا من تعلمها ، وكذلك الامر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيدا وعمقا ، فبالرغم من ان معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية الا ان معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة في نفوسنا » (٢) .

وكما يجمع ليبنتز بين الفطرية والمكتسبة في نظريته للمعرفة كذلك نراه يجمع بين الحدس وبين الاستدلال ، بمعنى ان المعرفة عنده تكون حدسية من جهة ولستدلالية من جهة أخرى . فاذا كان الحدس عند ليبنتز يتبع منهجا خوقيا بلطنيا داخليا مباثرا ، فان الاستدلال عنده

١) Leibnitz : Nouveaux essais sur L'entendement humain p. 13.

٢) Étienne Van Bieme : L'espace et le temps chez Leibnitz et chez Kant p. 196.

يتبع منها عقليا يقوم على تحليل وتركيب الاشياء. والمقارنة بينها والاستبطان فيها .

لقد قلنا ان ليينتز ينادى بطوائف للمونادات وان الادراكات تختلف حسب تلك الطوائف بين الغموض والوضوح ، وسجده يرتب على ذلك عمالة أخرى وهي ان الموناد يسعى دائما الى الرقى والرفعة والسمو لكى لاتصل ادراكاته الى أقصى درجة من الوضوح والمعقولة وحسب ، يل ولكى تصل الى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، وللتى يسودها الخير والحق والجمال ، والتى تحاول ان تحاكي الله وان تتحد به .

لا بد ان نتوقف عند الفكرة الليبنتزية الاخيرة قليلا فالحقول بان الموناد يسعى حديثا للصعود الى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله يذكرنا بجدل افلاطون الصاعد والنازل كما يذكرنا بجدل افلاطون الصاعد وهابط . فلقد ذكر افلاطون ان النفس الانسانية وقد شاهدت عالم المثل قبل ان تهبط فتلبس الجسد مبدا الشرور والآثام ، تحاول مرة ثانية ان تصعد لعالم المثل ، وذلك بواسطة الخلاص من جسدها . وهى فى صعودها ذلك تتسامى وتتعالى على ما فى عالم الاشباح من مراتب التخمين والظنون والاعتقاد لكى تصعد الى عالم المثل ، فترى المتبل الرياضية المجردة ، ثم تصعد اكثر لكى تشاهد عالم المعقولات العليا الذى تريخ على عرشه : مثل الحق والخير والجمال . ولما كان الخير عند افلاطون هو مثال المل ، فانه يقابل الله فى الفكر الدينى . وذلك الخير هو نهاية مطاف النفس فى رحلتها التطهيرية تلك نحو قمة العالم ومبدئه الاول . اما الجدل النازل فبتخذ طريقا عكسيا .

ولقد نادى افلاطون ايضا بجدل صاعد وهابط . والجدل الصاعد تتجه النفس فيه من كثرة المحسوسات الى المبدأ المتكتم لها وفى المبدأ المنظم للكثرة تعثر على الوحدة ، فالوحدة اذن اعلى من الكثرة . ولكن هذه الوحدة الاولى لاتشفى غليل النفس فتتجه النفس صاعدة

لليبحث عن الوحدة فتفحص عنها في سائر الموجودات الحسية ، لكنها لاتعثر عليها فتصعد الى النفس الكلية ، فترى أن هذه النفس هي التي تسبغ للوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا هذا . فعلة النظام اذن في العالم الحسى وموجوداته هي نفس كلية منبثة في العالم وهي اكثر وحدة من النفوس الجزئية ، ولكن النفس الكلية لاتمثل الوحدة المطلقة التي تنتشدها النفس ، اذ النفس الكلية ، قوى تمثل الاستدلال والاشتهاء والادراك ، فتواهل النفس رحلتها الصاعدة تلك باحثة عن الوحدة التامة ، وهنا تصل الى العقل الكلى ، حيث تجد المعقولات الكلية فيه وهي مترابطة ومتحدة وكلية . ولكن النفس لاترى في هذا العقل الكلى وحدة مطلقة ، اذ تجد فيه عقلا ومعقولا فتستمر في حركتها التصاعدية هذه ، حتى تصل الى الواحد بالذات ، الذى هو واحد بالمعنى الميتافيزيقى والانطولوجى والابستمولوجى والرياضى .

اما رحلة النفس الهابطة ، او الجدل الهابط فيتخذ طريقا عكسيا ، بادئا بالواحد ثم مارا على العقل الكلى ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية .

ونحن لانستطيع - ونصوص ليبنتز بين ايدينا - أن نقرر بان ليبنتز قد ذهب الى جدل من هذا النوع الافلاطونى او الافلوطينى . فالجدل الافلاطونى يتخذ لنفسه محطات روحية ، وكذلك الامر عند افلوطين . اما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا . حقا أن هناك عدة مواندات غير شاعرة ، ومواندات شاعرة غير عاقلة ، ومواندات شاعرة وعاقلة معا . وحقا أيضا أنه ذهب الى أن هذه المواندات الاخيرة تسعى حثيثا نحو الخلاص من المواندات التى تشكل الجسد ، لكى تستطيع أن تحيا في مدينة الله ، وأن تشاهد الله المواند الاعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن هناك صعودا وهبوطا . كما انه ينكرنا من ناحية اخرى بأن كل مواند يتمثل في العالم باكملة ، فيبقى امامنا في نهاية المطاف التفسير التالى :

أن الموناد بما أنه يمثل العالم بأكمله ، فإنه سوف يتمثل بالضرورة الموناد الخالق والمونادات العليا التي يحيا في مدينة الله ، بالإضافة الى تمثله للمونادات الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات الشاعرة والعاقلة . ويتركز الموناد على الجانب الالهي ، ويغفاله للمونادات الاخرى ، يدخل بفضل هذا التركيز والتسامي عن المونادات الشاعرة غير العاقلة ، والغير شاعرة ، والشاعرة والعاقلة ، في نوع من الزمالة مع الله .

وهنا أيضا متوقعنا عبارة ليبنتز القائلة أن الموناد يسعى دائما الى الرقي والرفعة والسمو لا لكي تصل ادراكاته الى درجة النضوج والمعقولة ، بل لكي تصل الى مدينة الله ، ثم وصفه بهذه المدينة بأنها خير المونادات ويسودها الخير والحق والجمال . ومدينة الله التي ينادى بها ليبنتز هنا لاشك انها فكرة أوغسطينية ، فلقد نادى القديس لوفسطين بأن هناك مدينة الله تقابل المدينة الارضية ، وان مدينة الله هذه قاصرة على الكنيسة والمسيحيين ، وسوف نتعرض لهذه المسألة فيما بعد ونحن بازاء عرض افكار ليبنتز الميتافيزيقية ولكن المهم الآن هو : هل نستطيع ان نقول ان المعرفة التي تتم في مدينة الله هذه هي معرفة حدسية مباشرة بين تلك المونادات وبين الله هي رقي للواع المعرفة ؟

أظن الظن انها كذلك ، خصوصا وان تلك المونادات أرقى من النفوس الناطقة التي هي أعلى طوائف المونادات ، فلا بد وان تكون معرفتها تمتد أذق وأعمق من معرفة النفوس الناطقة وغيرها من المونادات الدنيا . ولكن لما لا نقول ان معرفة تلك المونادات التي تغشى مدينة الله استدلالية عقلية ؟ الواقع ان هذه المعرفة لم يمت استدلالية البتة فالمعرفة في هذه المدينة ، معرفة سامية عليا ، تتخطى كل استدلال ، وتتعدى كل منطق ، وتعلو على كل قياس .

لما المعرفة الاستدلالية العقلية فلقد رايناها واضحة كل الوضوح على منطق ليبنتز وفي رياضياته ، وفي افكاره عن فن التركيب وعن التحليل

وغيرها من الفنون والعلوم التي تتخذ عمليات المنطق والرياضة أن تحليلها وأن تركيبها وأن استدلالها وأن استنباطها .

نحن نرى إذن أن المعرفة عند ليبنتز فطرية باعتبار ، ومكتسبة باعتبار ، وحسية باعتبار : هي فطرية عقلية لأن المواد لتوافد له من جهة ، وأنه « يحوى في داخله مبدأ تغيره الذي ليس إلا شغفه وإدراكاته » من جهة أخرى . وهي مكتسبة وتجريبية لأن المواد « مرآة مصفرة للعالم » كما أنه « يعكس العالم من زوايته الخاصة » . وهي حسية من حيث دخول المواد في مدينة الله ومحاسناته ، والتشبه به ، والاتحاد به . يقول ليبنتز في مقالات جديدة في الفهم الإنساني « إن المعرفة لا يمكن أن تكون حسية كلها ، لأننا لاستطيع الوصول دائما إلا إلى الأفكار الوسيطة » وكذلك لا تكون حسية دائما ، لأن معرفتنا للحسية تنحصر في معرفة الأشياء التي تؤثر في اللحظة الراهنة على حواسنا ، بل للواقع أن معارفنا تجمع بين الحس والاستدلال والصبر » (١) .

نتائج نظرية المعرفة عند ليبنتز :

١ - مادامنا نفكر فنحن موجودون . هذه حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهي أيضا ممة ديكارتية مبتايزيقية أصيلة لا يمكن زحزحتها أو غش النظر عنها . ويتج من هذه الحقيقة ربط الابعصولوجيا بالانطولوجيا ، أي ربط نظرية المعرفة بمبحث الوجود ، هذا ما لكده ليبنتز في رسالته إلى فوشيه (٢) وهنا يتطابق نقد كانط إلى ديكارت على تلك القبجة الفليبنتزية ، إذ أن كانط قد رأى أن الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . وكانت يتعامل هنا ما الذي يسمح لك بأن تنتقل من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ؟ ليس يمكن أن نفكر في شيء ما لا يكون موجودا على الحقيقة ؟

1) Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humain p. 325.

2) New, R.L., Leibnitz p. 140.

٣ - أن افكار كل موند تختلف عن افكار اى موند آخر ، لانه لا يوجد طبقا لمبدأ ليبنتز كائنات يتشابهان ولا يتميزان أو يختلفان .
وينتج عن هذه الحقيقة للثانية وجود شيء آخر خلاف انفسنا هو سبب ما فى افكارنا من تفاوت وهذا الشيء هو الموندات التى تنتشر فى العالم الخارجى والتى تتفاوت فيما بينها وتتمايز وهذا يشير الى اختلاف طوائف الموندات من جهة ، والى أن المعرفة ليست فطرية كامنة فينا فقط من ناحية اخرى .

٣ - أن معرفة الموندات تختلف فى درجة الوضوح والتمييز حسب الطائفة التى تندرج تحتها ، فاعلى درجات المعرفة ، هى تلك المعرفة المتصلة بالموند الاحظم الذى تكون لديه المعرفة بكل امر والعلم بكل شيء ، ثم يلى هذه المعرفة ، تلك المعرفة المتعلقة بالنفوس او الموندات التى تحيا فى مدينة الله والتى تعتمد على الحس . ثم يأتى الدور على المعرفة الخاصة بالموندات الشاعرة والعاقلة ، فالموندات الشاعرة غير للعاقلة ، ولخير الموندات غير الشاعرة وغير العاقلة . والوضوح والتمييز يقلان تدريجيا فى كل نوع من انواع الموندات السابقة بالترتيب المذكور .

٤ - وثمة حقيقة اخرى وهى ، أن تصوراتنا الذهنية ومعارفنا ترتبط ارتباطا وثيقا ، بحيث يشير الماضى الى الحاضر ، والحاضر الى المستقبل ، اى أن افكارنا وتصوراتنا تنظم فى سلسلة متصلة الحلقات .
هذا المعنى متوافق مع فكرة ليبنتز القائلة بأن كل موند « يحوى فى داخله مبدأ تغيره وشغفه وادراكاته » ، اى يحمل فى داخله ماضيه وانتقاله من الماضى الى الحاضر ثم تغيره وتطوره من وضعه الحالى الى وضعه فى المستقبل . ومادام لا يدخل الى الموند شيء من خارجه ، فلا بد عندئذ أن يحتوى الموند فى داخله على ماضيه وحاضره ومستقبله .

٥ - وهناك عند ليبنتز نوعان من الحقائق : الاولى ، حقائق عرضية ، تتناول ما فى العالم الخارجى من موجودات وتعتمد على الحس

والتجربة ، ولا تحتاج الى تحليل قبلى ، بل يكفى فى بيان اسبابها دليل
بعدى يقوم على مبدأ السبب الكافى ، الذى يوضح ما بينها من ارتباطات
وعلاقات . والثانية ، حقائق ضرورية تتبع من نفسها ، وتشير الى
اليقين المطلق ، ولاحتجاج الى اكثر من دليل قبلى لايتمدد على التجربة
والعالم الخارجى والنوع الاول من الحقائق اهمله ديكارت ، والنوع
الثانى اهمله لوك .

٦ - المونادات العاقلة والشاعرة التى تميز النفس الناطقة
Rational Soul تتوصل الى الحقيقة السامية العليا ، والى الحق
الاهلى ، اى الى الله ، كما انها تتوصل فى اتجاهها نحو محاكاة الله
الى معرفة الحقائق الضرورية والابدية .

لنستعرض الآن موقف ليبنتز ابتداء من المسائل التى عرضناها والتى
تتعلق بنظرية المعرفة بوجه عام . فلو سألنا ليبنتز السؤال التالى : هل
المعرفة ممكنة ، واذا كانت ممكنة فما هى حدود تلك المعرفة ؟ لكأبت
اجابته على النحو التالى :

ان المعرفة ممكنة لا يمكن الشك
فيها أو الوقوف منها موقفا لا
ادريا، انها ممكنة عقليا وحسيا
وحديسيا ، وأنه لا حدود لتلك
المعرفة .

واذا سألناه ما هى منابع تلك المعرفة أو الطرق الموصلة اليها هل
هو العقل أو الحس أو هما معا أو الحدس . فإن اجابته سوف تكون
على النحو التالى:

ان طريقنا الى المعرفة هو العقل
بقا يحتويه من افكار كامنة فيه
بالقوة ، والحس الذى يخرج من

طريق الاثارات الحسية تلك
 الافكار الكامنة في العقل من
 القوة الى الفعل . مضافا اليهما
 الحدس الذي يستخدم عند
 ليننتز في مدينة الله او مدينة
 النفوس الناطقة .

بقى سؤال اخر يتعلق بطبيعة المعرفة عند ليننتز ، هل هي واقعية
 او مثالية ، واذا كانت مثالية فهل هي مثالية ذاتية او مثالية موضوعية
 او مثالية نقدية او مثالية مطلقة . وافكار ليننتز بخصوص هذه النقطة
 يمكن وضعها على النحو التالي :

المعرفة واقعية باعتبار ، ومثالية
 باعتبار آخر ، فهي واقعية من
 حيث ان الموناد يعكس العالم من
 زاويته الخاصة او يتمثله في
 ثنياه ، وهي مثالية باعتبار ان
 كل موناد يحسوى في داخله على
 مبدأ تغيره ، وانه عالم مغلق على
 ذاته ولا يوافق له . ومثاليته تلك
 ذاتية لهذا السبب الاخير ،
 وموضوعية من حيث ان المونادات
 التي يتمثلها ذلك الموناد العارف انما
 هي خارجية عنه لا دلالة فيه .

وهكذا يوفق ليننتز في نظريته المعرفية بين المعرفة العقلية والحسية
 والحدسية .

ثالثاً

الموناد والميتافيزيقا

الله كموناد اعظم - ماهو ؟ وما طبيعته ؟

الله في ليبنتز موناد ، ولكنه الموناد الاعظم والموناد الاكمل والموناد الاسمى . والله وحده من بين جميع المونادات الاخرى موجود بذاته ، وخالق لبقيّة المونادات 'اخرى وموجودها ، وهو وحده الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة اذ المادة الليبنترية ماهى الا تجميع من المونادات الاخرى ، وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، اذ هو صانعها وممثلها . يقول ليبنتز في الاصل الاساسى للاشياء « اننا نجد الى جانب العالم لو تجمع الاشياء المتناهية وحدة معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة اكثر شرفا وتمجيذا ، اذ ان الوحدة المسيطرة على العالم لاتحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهى ارفع منه وخارجة عنه Extramundane وتلك الوحدة هى الاصل الاساسى للاشياء ^(١) .

اذن هناك وحدة معينة تخلق العنم وتبنيه وان كانت متسامية عليه وخارجة عنه ، وتلك الوحدة هى الموناد الاعظم او الله عند ليبنتز منبع لا الاشياء التى توجد وحسب ، ولكن منبع لكل ما يمكن أن يوجد ، وهو الوحدة الاولى او الجوهر البسيط الاول الذى صدرت عنه جميع المونادات المحلقة ، كما انه لامنهاى ابدى عاقل وخير ومطلق القوة ويتصف بالعلم والارادة . يقول ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية «وهذا الجوهر الاول البسيط يجب ان يتضمن باعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه او التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل امر omnipotence والعلم بكل امر omniscience وعلى خبر اسمى ^(٢) » كما ان الله عند

1) Leibnitz : Ultimate originization.

2) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 9.

ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاضل منتجا « احسن عالم ممكن مضمنا فيه : اعظم افعال مع اعظم ترتيب ، ولحسن موقف منسق ومكان ، وزمان ، واعظم افعال تنتج بأبسط الوسائل ، واعظم قوة ، واعظم معرفة ، واعظم سعادة وخيرية فى الاشياء المخلوقة التى يقلبها العالم » ^(١) ويقول فى المونادولوجيا « فى الله قوة هى منبع كل شيء ، ومعرفة تحتوى تعدد الافكار ، وفيه اخيرا ارادة تنتج التغيرات او تسببها بناء على مبدأ الاحسن ... » ^(٢) .

واذن فعلينا أن نقبل فكرة الله كموناد اعظم ابدى خالق وعالم ومريد ولكن كيف يثبت ليبنتز وجود مثل هذا الموناد ؟

البرهنة على وجود الله :

يستخدم ليبنتز فى برهنته على وجود الله حليين رئيسيين : الاول هو الدليل الانطولوجى والثانى هو الكوزمولوجى ، ويتبع ليبنتز الدليل الانطولوجى بدليل مستمد من فكرة الكمال بينما يتبع الكوزمولوجى بدليل مستمد من نظريته عن سبق التوافق .

الدليل الانطولوجى :

لما كانت هناك حقائق ممكنة او عرضية ، فيجب ان يكون هناك اساس ضرورى وحقيقى هو الذى يجعل تلك الحقائق ممكنة . وهذا الاساس الحقيقى والضرورى لا يكون متضمنا فى سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية لانها ليست بذات ضرورة حقيقية . وبالتالي لا يمكن ان يكون هناك اشياء ممكنة اذا لم يكن هناك اساس حقيقى خارج عنها هو الذى يمددها بوجودها ، اذ ان الشيء الممكن يعنى ان لديه القدرة تحت بعض الظروف أو الحالات لان يصبح حقيقيا والا مكانا ممكنا . وهذا الاساس

1) Ibid : para 10.

2) Leibnitz : La Monadologie : para 48.

الحقيقي هو الله يقول ليبنتز « اذا كانت هناك حقيقة سواء في الماهيات او الممكنات لو حتى في الحقائق الابدية فان هذه الحقيقة يجب ان تؤسس على شيء موجود حقيقي اى على وجود لكائن ضرورى تكون ماهيته متضمنة وجوده او فيه ماهو ممكن هو نفسه ماهو حقيقى » (١) .
 وبدون ذلك الاساس الضرورى اى « بدون الله فلن يوجد شيء حقيقى في الاشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما انه لن يكون هناك ما هو ممكن » (٢) .

والآن فان وجود الله ككائن لامتناهى امر ممكن مادام لا يوجد هناك اى تناقض منطقى في فكرة الله يمنع تلك الفكرة من ان تكون ممكنة يقول ليبنتز « ومن ثم فالله وحده او الكائن الضرورى له ميزة انه يجب ان يوجد اذا كان ممكنا ، ولما كان لا يمكن لشيء ان يمنع تلك الامكانية التى ليس لها حدود وسلب ومن ثمة لاتناقض فان هذا وحده ضرورى لان يجعلنا نعرف وجود الله على انه اولى *a Priorio* » (٣) . نقول انه مادام لا يوجد تناقض في فكرتنا عن الله كما لا يمكننا من دحض هذه الفكرة فان النتيجة تكون ان الله موجود ليمد الممكن بحقيقته وليمد الحقائق الابدية بماهياتها ووجودها ايضا .

خلاصة ذلك الدليل هو اننا نعلم بوجود حقائق ممكنة ، ولكى تكون موجودة فانها محتاجة الى ما يخرجها من الممكن الى الواجب على حد تعبير ابن سينا وما يخرجها هكذا يجب ان يكون كائنا متضمنا وجوده بمعنى آخر ان يكون موجودا حقيقيا ضروريا يمد سائر الموجودات بماهياتها ووجودها ويكون اساسها ومنبعها الضرورى . ولكن في ليبنتز يجب ان ننتبه الى شيء أغفله ديكرت وهو انه لا يكفي ان نقول بان لدينا فكرة عن الله واذا فالله موجود اذ في ليبنتز يجب ان نتحقق

1) *Ibid* : para 44.

2) *Ibid* : parap34.

3) *Ibid* : para 45.

اولا عما اذا كانت هذه الفكرة صادقة وغير متناقضة وحقيقية حتى نستطيع ان نصل تبعا لذلك الى الوجود المنبثق عنها والذي لا بد وان يكون عندئذ صادقا وغير متناقض وحقيقى . وذلك ماستنبينه ونحن نعرض لدليل ليبنتز المستمد من فكرة الكمال .

دليل مستمد من فكرة الكمال :

في المقالات الجديدة للفهم الانسانى يقبث ليبنتز وجود الله ابتداء من فكرة الكمال وفحوى هذا الدليل : ان الوجود سمة اساسية من سمات الكمال ، والله كامل اخذ فالح موجود يقول ليبنتز « ... يمكن ان نتصور موضوعا يحوى كل الكمالات اى يمكن ان نتصور اعظم كائن كامل ، وهذا التصور يعنى ان ذلك الكائن الكامل موجود لان الوجود هو من بين ما يعد مؤديا الى الكمال » (١) .

يتكون ذلك الدليل اذن من تحليل فكرة «الكائن الكامل» مبينا ان الوجود عنصر من عناصر الكمال ، وهذا لا يكفى عند ليبنتز ، اذ ينبغي لنا أولا ان نبين ان هذه الفكرة او هذا التصور ممكن فاذا كان تصور الكائن الكامل غير ممكن اى محتويا على تناقض ، عندئذ نكون عاجزين عن برهنة شيء يتعلق بالوجود على انه عنصر من عناصر ذلك التصور واذن فعند ليبنتز لا يكفى ان تقول لدى فكرة كائن كامل لامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود مهملين كما فعل ديكرت العنصر الاول والهام وهو امكانية قيام تلك الفكرة او التصور دون ما تناقض ، بل لا بد لنا من النظر عما اذا كان ذلك التصور ممكنا او لا ثم اذا كان ذلك التصور لا يتضمن تناقضا ذاتيا حتى نستطيع ان نصل الى نتيجة صادقة وهو ان هذا الكائن الكامل موجود مادام تصويره ممكنا وغير متناقض .

1) See R.L. : Leibnitz p. 77.

ويقول ليبنتز ان ذلك التصور ضرورى وممكن وهو لا يحوى فى ذاته أى تناقض . ومادام الامر كذلك ، ومادام الوجود احدى سمات الكمال فالنتيجة هى ان ذلك الكائن الكامل موجود .

والآن اذا اعنا النظر فى الدليل الانطولوجى وما يتبعه من دليل مستمد من فكرة الكمال فاننا نستطيع ان نقرر بان هذين الدليلين يقيمان اساسا على قانون عدم التناقض وعلى حاجة الممكن لاساس يعطيه وجوده وماهيته .

الدليل الكوزمولوجى :

وفحوى ذلك الدليل هو انه يجب ان يكون هناك سببا كافيا لاي مادة واقعية او فعل او حدث يقع فى ذلك العالم ، ولناخذ كمثال والمثال من ليبنتز « اننى اكتب الآن » فهناك حوادث ممكنة كثيرة ماضية ومستقبلية تتألف فى تكوين العلة الغائية والفاعلية لفعل الحاضر ، وفى كل حادثة ممكنة من هذه هناك ايضا كثرة اخرى من الحوادث الممكنة تجعل تلك الحادثة ممكنة وهلم جرا . ووراء هذه التعقيدات الكثيرة للحوادث الممكنة يجب ان يكون هناك كائن ضرورى هو اساس وجودها ، ويكون فى نفس الوقت غير مفتقر الى اى شئ ، وهذا الكائن هو الله ، يقول ليبنتز « ... يجب ان يكون هناك سببا كافيا للحقائق الممكنة او لحقائق الواقع اى لمسللة او تجمع الاشياء التى تنتشر فى عالم الاشياء المخلوقة ، والذى يذهب تحليل الاسباب فيه الى تفاصيل لانهاية لها بسبب التنوع الواسع للاشياء فى الطبيعة ، والتقسيمات اللامتناهية للجسام ، فهناك لاتناه فى الاشكال والاتجاهات الحاضرة والماضية التى تقف لتكون العلة الفاعلة لكتابتى الحاضرة ، كما ان هناك لاتناه فى الاتجاهات الدقيقة والميول التى تقف لتكون العلة الغائية لروحى » (١) ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مباشرة « وكل هذه التفاصيل

1) Leibnitz : La Monadologie. para 36.

تتضمن تفاعيلا أبعد أو أكثر للأشياء الممكنة ، وكل منها لايزال محتاجا الى تحليل مشابه يفسره ، ولكننا لانستطيع أن نتقدم أكثر من هذا ، فالمسبب الكافى أو النهائى يجب أن يكون خارج سلسلة الأشياء الممكنة إيا ما كان من لا تنهى هذه السلسلة « (١) » .

وينتهى ليبنتز الى أن هذا السبب الكافى أو النهائى يقف فى النهاية عند جوهر ضرورى أولى هو الله فيقول « ومن ثم فإن هذا السبب النهائى يجب أن يكون فى جوهر ضرورى . . وهذا الجوهر هو مانسميه بالله » (٢) والنتيجة أنه « يوجد الله واحد ، وهذا الله كاف » وهذا الدليل يشبه دليل أرسطو الذى يذهب فيه الى أن حركة هذا الشيء مردها الى حركة أخرى وهذه الى حركة ثالثة ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحركات بلا نهاية بل يجب أن تقف عند محرك أول لا يتحرك هو الله . لولا أن ليبنتز ينادى كما قلنا بأن الحركة ليست الا ظاهرة وليس لها حقيقة بذاتها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى فإن فحوى الدليل وهيكله يشابه الدليل الارسطى من حيث أن فعلى الحاضر يحتاج الى سبب ، وهذا السبب يحتاج الى غيره ولا يمكن أن تتسلسل سلسلة الاسباب الى مالا نهاية فنجد أنفسنا مضطرين فى النهاية الى أن نقف عند سبب نهائى وكاف يكون هو سبب كل تلك الوقائع دون أن يكون هناك سببا يقف من ورائه والا ذهبنا فى سلسلة الاسباب الى مالا نهاية له .

دليل مستمد من سبق التوافق :

إن التوافق المتبادل بين المونادات المختلفة التى لا تتفاعل فيما بينها ومع ذلك فهى فى توافق تام كما لو كان هناك تفاعلا حقيقيا بينها إنما يستمد من وجود الله كخالق لتلك المونادات ، مادام أن التوافق التام بين الجواهر العديدة غير منبثق من اتصال المونادات أو من

1) Ibid : para 37.

2) Ibid : para 38.

اندماجها أو تفاعلها . واذن فالتوافق الذى نراه بين المونادات
اللامتناهية العدد والمنتشرة فى العالم إنما مبعثه علة عامة واحدة ألا
وهى الله (١) .

على أية حال نرى أن الدليل الكوزمولوجى إنما يعتمد على قانون
السبب الكافى بينما الدليل الانطولوجى اعتمد كما رأينا على قانون عدم
التناقض . ولكن سواء كان ذلك الدليل معتمداً على ذلك القانون أو
ذاك فإن النتيجة أن الله موجود كممد للممكنات والحقائق الابدية
بوجودها وماهياتها ، وكسبب كاف ونهائى لكل التفصيلات الموجودة فى
العالم وكخالق للعالم وللتوافق بين أجزائه ، وككائن كامل يتضمن كماله
الوجود بالضرورة .

مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة

من بين الاختلافات الأساسية بين النفس الحيوانية والنفس العاقلة
أن النفس العاقلة « ترتفع الى مرتبة العقل ومن ثم يكون لها امتياز
العقول » (٢) إذ « بينما يتجه الجوهر الحيوانى - أى النفس الحيوانية
- الى التعبير عن العالم أكثر من اتجاهه للتعبير عن الله ، فإن الارواح
أو النفوس العاقلة تتجه الى التعبير عن الله أكثر من اتجاهها للتعبير
عن العالم » (٣) بمعنى آخر أن النفوس الحيوانية إنما تعكس صورة
للعالم المخلوق أى للكائنات المنتشرة فى عالمنا ، بينما النفوس الناطقة
أو العاقلة إنما تعكس صورة لئله أو الموناد الأعظم خالق العالم ومؤلف
الطبيعة . ومن ثم تصبح كل نفس عاقلة شبيهة بالله صغير من زوايتها
الخاصة وفى مجالها ، يقول ليبنتز « ... وكل نفس ناطقة تشبه لها
صغيراً فى دائرتها » (٤) .

1) Ibid : para 39.

2) Ibid : para 82.

3) Meyer : Leibnitz and seventeenth century revolution p. 122.

4) Leibnitz : La Monadologie para 83.

وعلى ذلك تصبح النفوس الحيوانية عاكسة للعالم « بينما الارواح تكون صوراً لله وتكون لديها القدرة على معرفة نسق العالم وتدخل في نوع من الزمالة مع الله » (١) يقول ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية « ان كل العقول سواء للرجال او الملائكة تدخل بفضل العقل والحقائق الابدية في نوع من الزمالة مع الله وتؤلف اعضاء مدينة الله » (٢) .

وكون كل نفس ناطقة تشبه الله او تكون لها صغيراً في دائرتها انما ينجم عنه نتيجتين : الاولى : ان هذه النفوس تستطيع ان تدخل في نوع من الزمالة مع الله مادامت هي صوراً له وشبيهة به . والثانية : ان علاقة الله بالنفوس الناطقة لن تصبح تلك العلاقة العامة المنسبة على خلق الله للاشياء وانما ستصبح تلك العلاقة علاقة حب ومحبة ، علاقة اشبه بالعلاقات التي تربط الاب بابنائه والامير العطوف برعاياه .

بمعنى آخر اذا كانت علاقة الله بمخلوقاته هي بمثابة العلاقة بين المعماري والعمران الذي يصنعه ، فان علاقة الله بالنفوس الناطقة تكون بمثابة علاقة الاب بابنائه والامير بشعبه ، وهي علاقة تتسامى على النوع الاول لان فيها من العواطف والصلوات ما لانجده في أية علاقة مادية او صناعية تتصل بالخلق وحسب ، يقول ليبنتز « وهذا هو ما يعطى النفوس الناطقة القدرة على الدخول في نوع معين من الزمالة مع الله ويجعل علاقة الله بها ليست فقط على انه مخترع لآلته (وهي علاقة الله ببقية الاشياء المخلوقة) ولكن أيضاً علاقة الامير برعاياه والاب بابنه » (٣) .

وتلك الزمالة الالهية ، وتلك العلاقة المنبثقة من الحب والمحبة انما تسمح بتكوين ما يسمى بمدينة الله ، تلك المدينة التي تتكون من النفوس

1) Wright : A history of modern Philosophy p. 133.

2) Principles : Para 14.

3) Leibnitz : La Monadologie. para 84.

الناطقة والتي يقوم على قمتها الله كامبراطور عظيم يتدفق خيرا ومحبة وغيض عطفاً ومودة على تلك النفوس يقول ليبنتز « ومن ثمة فنستطيع أن نستنتج بسهولة بأن كل النفوس الناطقة تؤلف مدينة الله أى اكمل دولة ممكنة تحت اكمل وأعظم امبراطور » (١) .

والآن لنا أن نسأل ما هى مدينة الله ؟ وما طبيعتها ؟ وكيف يتم التوافق بينها وبين العالم الطبيعى - عالم الاشياء المخلوقة ؟ يجيب ليبنتز بأن مدينة الله ماهى الا مجموعات من النفوس الناطقة او الارواح وهى أعلى درجة من درجات الموندات التى تحاول قدر امكانها محاكاة الله لكى تصبح شبيهة له . وعلاقة الله بهذه المدينة ليست علاقة المخترع لآلته ولكنها علاقة من نوع آخر ، علاقة تتخللها المحبة والرعاية ويشبهها ليبنتز بعلاقة الأمير برعاياه أو الاب بأبنائه . ومادامت مدينة الله تتألف من اعظم الموندات وارقاها ، ومادامت العلاقات بينها علاقات حب ومحبة فينتج أن مدينة الله هى اكمل دولة ممكنة مقادة بأعظم واكمل امبراطور » .

ولكن اذا كان الله يحكم مدينته كأمير أو كاب ، ويحكم العالم الطبيعى كمعمارى فكيف يتم التوافق بين هذين النمطين من الحكم ؟ الواقع أننا نجد عند ليبنتز توافقاً كاملاً بين الله كمعمارى ومخترع لآلة العالم وبينه كامبراطور لمدينة الارواح الالهية يقول ليبنتز « ... ويجب ان نلاحظ هنا توافقاً آخر بين للملكة الفيزيقية للطبيعة والملكاة الاخلاقية للعناية ، أى بين الله باعتباره معمارياً او صانعاً لآلة العالم والله باعتباره امبراطوراً للمدينة الالهية للنفوس الناطقة » (٢) .

فالله عنده واحد ولكن علاقته فقط هى التى تختلف تبعاً لاختلاف مخلوقاته ، فالمملكة الفيزيقية للطبيعة والتى تخضع للعلل الفاعلة

1) Ibid : para 85.

2) Ibid : para 87.

يعاملها ^١ كعمارى بالنسبة لآلة ، والمملكة الاخلاقية للعناية او مدينة الله التى تخضع للعلل الغائية يعاملها الله كاب يرعى ابنائه او كامير يعطف على رعاياه . وايضا فان كل الاشياء تقاد الى العناية بالوسائل الطبيعية كما ان الفيزيكا او الاشياء الطبيعية انما تكون غايتها الوصول الى العناية وبلوغ الخير والفضيلة . واذن فهناك توافق بين المملكتين وتوافق ايضا بين الله كعمارى وبينه كإمبراطور للمدينة الالهية ، هناك توافق مسبق يقوم « بطريفة تجعل الطبيعة مقادة الى العناية ، والعناية تشمل الطبيعة فى استفادتها منها » ^(١) .

وفى مدينة الله ينبغى لنا ان نتصل بالله لا على أنه مؤلف للعالم او مخترع لآلة العالم، ولا على أنه العلة الفاعلة لوجودنا ولكن « على أنه سيدنا وعلة غائية ينبغى ان تكون كل هدفنا من ارادتنا كما ويمكنها وحدها ان نغمرنا بالسعادة » ^(٢) .

وهنا يربط ليبنتز بين العلة الفاعلية المتمثلة فى الخلق والصنع والبناء وبين العلة الغائية .

وفى هذه المدينة ايضا نجد الثواب والعقاب ، فالاعمال الخيرة تلقى المكافاة والاستحسان ، والاعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان وهنا يبدو ان ليبنتز يقصر الثواب والعقاب على العقل الانسانى الذى يتعقل افعاله ويدركها بوضوح وتميز ، أما سائر النفوس من نباتية وحيوانية فيفقدانها العقل والتعقل تفقد ايضا الثواب والعقاب . ودخل هذه المدينة ايضا « يعمل كل الذين يرضون عن للحولة العظيمة - مدينة الله - والذين يتقون بالعدالة الالهية .. والذين يحبون ويقلدون مؤلف الخير كله ، ويجدون السعادة فى تأمل كماله كطريق للحب الخالص الحقيقى، الذى يغمرنا بسعادة منبعثة من سعادة الله - يعملون كل شيء من أجل

1) Leibnitz : principe de La nature et de la grace para 14.

2) Leibnitz : La Monadologie para 90.

نصرة الخير « (١) » .

وهنا أيضا وفي المدينة الالهية للنفوس الناطقة يتحقق الحب الحقيقي الذى يمدنا بسعادة قصوى لانه « ... لما كان الله هو اعظم كامل واعظم سعيد وتبعاً لذلك لاعظم محبوب من الجواهر ، ولما كان الحب الحقيقي الخالص متضمن في الدولة التي نجد فيها السعادة بكاملات المحبوب وعظمته ، فان ذلك الحب لا بد وان يمدنا بسعادة عظيمة على قدر امكانياتنا لان الله هو موضوعها « (٢) وذلك النوع الحقيقي من الحب يؤلف على حد تعبير ليبنتز « خيرنا الاعظم .. ويقودنا لطريق السعادة القصوى » .

ولا ينبغي ان تتسارع الى اذهاننا فكرة ان مدينة الله عند ليبنتز هي مدينة الله عند القديس اوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين انما هو تشابه في الاسم والمصطلح فقط وليس تشابها في المعنى او في الاتجاه او في التفاصيل ، فبينما ينزع القديس اوغسطين نزعة دينية بحتة فيقرر ان « الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية اى مدينة الله » (٣) ينزع ليبنتز نزعة ميتافيزيقية بحتة ، فمدينة الله عنده لا تتصل بالدين ولا تستمد تكوينها من الملطان الكنسى او من المسيحيين كما يقرر ذلك اوغسطين وانما تتصل هذه المدينة بنظام ميتافيزيقى محكم البناء ، يجعل المونادات وهى العناصر الاساسية في ذلك الوجود ترتقى في سلم الارتقاء من نفوس نباتية الى نفوس حيوانية الى نفوس ناطقة او عاقلة ، وان هذه الاخيرة بفضل حساسيتها وشفافيتها ولطافتها تستطيع جميعها ان تدرك الله وان تدرك قوته وعظمته وان تحاول ان تكون صورا للكمال اللامتناهى المنبعث من

1) Ibid : Para 90.

2) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para. 16.

Ibid : para 18.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ص ٤٦ .

الله فتحقق الاخلاق وسط عالم الطبيعة وتؤدي الى العناية وهي في صميم العالم الفيزيقي .

واذن فمدينة الله عند ليبنتز ليست للمدينة الالهية المقابلة للمدينة الارضية ، وليست قاصرة على الكنيسة والمسيحيين وانما هي كما يقول كار « فكرة ميتافيزيقية ايا ماكان معناها اللاهوتي » (١) .

كذلك ليست مدينة الله عند ليبنتز هي بمثابة العالم المعقول عند افلاطون والمقابل لعالم الاشباح والظلال فمدينة الله هي في صميم هذا العالم الذي نحياه وليست في السماء الافلاطوني ، كما ان ثمة توافقا مسبقا بين هذه المدينة ومدينة الفيزيكا الطبيعية يبدو منها وكان هنالك تفاهلا بين المملكة الالهية الاخلاقية وبين المملكة الفيزيقية . واذن فمدينة الله في ليبنتز ليست فكرة مسيحية تقتصر على رجال الكنيسة وليست منفصلة عن عالمنا هذا انما الفكرة ميتافيزيقية وملتحمة بالواقع الحي الخصب . وذكرونا هذا بموقف هيجل ، الذي يرى ان كل ما هو واقعي هو فكري ، وما هو فكري هو واقعي ، وان المطلق داخل البناء لا خارجا عنه واذن فليس ثمة اتجاه افلاطوني او لوجسطيني في التصور الليبننتزي لمدينة الله . ولكن يبدو اننا نستطيع ان نقرن مثل ذلك التفكير بتفكير صوفي ذوقي خالص اذا علمنا بان ثمة درجات بين الموندادات لانها هي مايسمياها ليبنتز بالانتلخيا والتي قلنا انها هي النفس النبائية وهي حاصلة على الحياة والقوة الضرورية لها ولكن ادراكاتها غامضة لاحتشع بها ولاتتعقلا ، ثم تجيء في المرتبة الثانية النفوس عامة لو ما لطلقنا عليه اسم النفس الحيوانية وهي لرقى من النوع الاول لان ادراكاتها تكون واضحة كما انها تشعر بهذه الادراكات وتحس بها وان كانت لاتتعقل هذه الادراكات ، ثم تأتي الدرجة العليا من الموندادات وهي طائفة النفوس العاقلة او الناطقة او الارواح وهي تشعر بادراكاتها

1) Carr, H.W. : The Monadology of Leibnitz. p. 136.

وتحس بها وتتعلقلها كما انها تحاول ان تحكى الله وتقلده وتشارك في تكوين المدينة الالهية للنفوس الناطقة .

ولكن لا يمكن ان يقال بان كل موند يسعى حثيثا نحو التخلص من درجته آملا الوصول الى درجة اعلى حتى يصل الى المدينة الالهية للنفوس الناطقة فيمعد برؤية الخالق كإمبراطور وكاب ؟ اعنى هل تسعى الانتلخيا نحو المصعود الى درجة النفس الحيوانية وتسعى هذه الاخيرة نحو التخلص من عالمها ذلك محاولة الوصول الى درجة النفس العاقلة ؟ ان غصوص ليينتز هنا لاتشبع فضولنا في تقرير ذلك ، ويقول ليينتز « وكل جوهر بسيط ، او موند متميز ، محاط بكتلة مركبة من الموندات اللامتناهية للعدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموند المركزى .. » ^(١) ويقول من ناحية اخرى ان الحيوية والقوة في كل مكان في هذا العالم - فهل يعنى ذلك انتقال تلك النفس من كتلتها محاولة الوصول الى درجة ثانية قاوى ؟ لانجد نصا صريحا على ذلك . ومع ذلك فيمكننا ان نقرر انه في الدرجة الاولى اعنى في درجة النفس العاقلة او الناطقة نجد عنصرين : عنصرا ايجابيا هو النفس او الروح وهو في ليينتز الموند المسيطر ، وعنصرا سلبيا هو الجسد . حقا ان كل تلك النفوس تحل في تأليف مدينة الله ولكن الاختلاف بينهما لنما يكون في معنى هذه النفوس او الارواح الى ان تتطهر وان تتسامى وان تتعالى على اجسادها ، وكلما كان تمثيلها لله اكثر تميزا وتشبعا وكلما كان تذوقها من الخير ومن الفضيلة والسعادة الالهية انقى واصفى وشد ، كلما تخلصت النفس من البدن وكلما اصبحت لها صغيرا مزودا باعلى درجات النضج والكمال والخير الالهى . هكذا نجد ان « لكل ذرة في الوجود جانبا ايجابيا فعلا والى جهواره جانب سلبى منفعل هو الجانب المادى منها ، ويقدر ما ترجع كفة الجانب للفعال تكون للذرة ادنى الى الكمال . ولذلك نرى ان كل ذرة لاتفتأ تسعى بكل جهدها لكى تتغلب

1) Leibnitz : principe de la nature et la grace. para 3.

على جانبها المادى الملبى الذى يقعد بها عن السمو فى سبيل الكمال .
والانسان مثل أى شئ آخر لا يمحى ومعا فى هذا الجهد العنيف
الشاق « (١) » .

اذن ففى كل موند يسعى الجانب المسيطر الى التغلب على الجانب
المادى وفى الانسان تسعى الروح الانسانية او النفس الى التحرر من
اغلال البدن هادفة الوصول ما امكن الى رؤية النور الاعلى والى
الاتحاد به .

ثم يقول ليبنتز ان الله يعامل العالم كعمارى بينما يعامل مدينة
النفوس الناطقة كآب يعامل ابنائه . هنا نجد طريقا آليا ميكانيكيا
استدلاليا من ناحية وطريقا تذوقيا صوفيا يقوم على الحدس وعلى
المشاهدة وعلى التمثيل . حقا ان ليبنتز يربط بين الطريقتين ولكنه فى
الطرف الثانى ينزع أيضا نزعة تصوفية حدسية من حيث ان المونادات
العليا تشاهد الله وتتشبه به وتتشفقه كما ان الله يشرق علينا ويرعاها
بمحبه وعنايته . وكل هذه معانى ومصطلحات صوفية من الدرجة
الاولى .

ليبننتز اذن فى مدينة الله يبتعد عن افلاطون وعن أوغسطين ولكنه
يقترّب بفكره من الصوفية والصوفيين .

(١) احمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص
١٩٤ - ١٩٥ .

الفصل الخامس

جورج باركلي

والفلسفة اللامادية

أولا : حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج وليم باركلي في إقليم كيلكيني بإيرلندا في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ١٦٨٥ . وكان ترتيبه الأول من بين أخوته البالغ عددهم ستة أطفال . تلقى تعليمه الأولى في مسقط رأسه ثم سافر إلى العاصمة دبلن ، وهناك انخرط في كلية التمثيلث عام ١٧٠٠ وعمره لم يتجاوز الخامسة عشر . حصل من هذه الكلية على درجة الليسانس عام ١٧٠٤ ، وواصل تعليمه العالي حتى حصل على درجة الماجستير عام ١٧٠٢ .

وفي عام ١٧٠٩ أصبح جورج باركلي قسيساً رسمياً وكتب في نفس هذا العام أول كتاب فلسفي له عنوانه « مقال حول نظرية جديدة في الإبصار *An Essay Towards, a New Theory of Vision* » ذهب فيه إلى إلغاء الوجود المادي الخارجي للاشياء . وحصر ذلك الوجود في مجرد ادراكها الذاتي ، وهذا يعد توطئة لمبداء الشهير « الوجود هو ما يدرك » .

وفي العام الذي يليه انتهى باركلي من تأليف كتابه الرئيسي «رسالة في مبادئ المعرفة البشرية *A Treatise Concerning the Principles of Human understanding* » حيث قدم فيه مذهبه الفلسفي في صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهبياً واضحاً : ففي المقدمة تناول نقد الافكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على الأساس النفسي لا المنطقي الذي تقوم عليه هذه الافكار ، ويرى باركلي في هذا الصدد أننا لا نفكر فيما هو كلى وإنما فيما هو جزئى ... شيء جزئى أو صفة حسية جزئية .

أما كتاب باركلي « الخضوع السلبي *Passive obedience* » الذى كتبه باركلي عام ١٧١٢ ، فلقد بين فيه باركلي كيف يرضخ العالم المسيحى للقوة العليا التى تتبدى في قوانين الطبيعة كما وضعها الله .

وفي عام ١٧١٣ كان باركلي قد انتهى من كتاب « ثلاث محاورات

بين هيلاس وفيلونوس " Three Dialogues between Hyilas and philonous " وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين لاجود لهما اختارهما باركلى بدقة لهدف معين ، فلأسم الاول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه . » وهى الهوى او المادة ، وبهذا الاعتبار يعد هيلاس مرادفا للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلى وهى النظرة اللامادية ، اما فيلونوس فهو اسم اشتقه باركلى من المقطع الاول للكلمة « فيلوصوفيا » ومجناها فلسفة او محبة الحكمة ، وفيلونوس هنا هو المعبر عن فلسفة باركلى او الناطق بلسانه فى هذه المحاورات الثلاث .

الكتاب مكتوب بلغة الحوار ، وهذا يذكرنا بالطريقة الاقلاطونية فى التأليف . بيد ان هذا لايعنى ان باركلى تائر فكريا باقلاطون فى هذا الكتاب ، ان هذا التأثير نجده فيما بعد وفى مؤلف آخر كتبه باركلى بعد ١٩ عاما من تحرير هذه المحاورات عنوانه « السيقرون او الفيلسوف الصغير » ففى هذا الكتاب الاخير يتجاوز تائر باركلى باقلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تائرا بالفلسفة الاقلاطونية نفسها .

والى جانب العنوان الرئيسى للمحاورات السابق ذكره هناك عنوان فرعى وضعه باركلى تحت العنوان الاول على النحو التالى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة البرهنة على حقيقة المعرفة الانسانية وكمالها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للالهية ، وذلك لدحض آراء الشكك والملاحدة وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم اكثر سهولة ونفعاً واختصاراً » .

وهذا العنوان الفرعى يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التى تناولتها المحاورات وهى : البحث فى المعرفة الانسانية ، البحث فى النفس وطبيعتها الروحانية ، البحث فى العناية الالهية ووجودها المباشر

• ميلنا « (١) » -

بعد عام ١٧١٣ ترك باركلي دبلن ذاهبا الى لندن ، واستقلاغ آن يحصل هناك على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو اللورد بيتربارو ، وأخذ نجمه يسطح نتيجة اتصالاته العديدة برجال البلاط والوزراء والساسة واعضاء حزب المحافظين . بيد انه لمس نمطا من الفساد داخل هذه الاروقة في العاصمة الانجليزية ، فعزم على مغادرة انجلترا ، ولقد قام بالفعل بزيارة ايطاليا عام ١٧١٦ ، وهرج على باريس والتقى هناك بمالبرانش ، ثم عاد الى انجلترا عام ١٧٢٠ . عاقدا المقارنات بين ايطاليا وبريطانيا ، وكتب في هذا الصدد رسالة في المحافظة على بريطانيا العظمى » ، ثم كتب رسالة « عن الحركة » عام ١٧٢١ .

استطاع باركلي أن يحصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما أحد اللوردات ، بيد أنه مرهان ما استبد به اليأس نتيجة شيوع الفساد في انجلترا . وقد دفعه ذلك الى السفر الى أمريكا التي كانت تعد في نظر الناس آنذ بلادا فتية شابة تبشر بالخير والرخاء ومن ثم سافر باركلي الى جزيرة برمودا بالقرب من الساحل الامريكى ، وقد ترامت له هذه الجزيرة وكأنها المدينة المفضلة ، أملا أن يعلم الناس هناك الاخلاق والقيم المفضلة . الا أن امله هذا لم يتحقق ، حيث أن الاموال التي وعدته بها الحكومة لم تصله فلم يجد باركلي مضافا من العودة الى أوروبا عام ١٧٢٢ بعد أن انتظر في رودس وقتا طويلا .

لكنه استطاع اثناء فترة انتظاره في جزيرة رودس أن يكتب كتابه المابق الذكر « السيفرون أو الفيلسوف الصغير » *Asciption or the Minute philosopher* وهو يشتمل على سبع محاورات تناهض كلها الفكر الحر

(١) يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة القاهرة ١٩٨١ ص ص ٢٢٥ - ٢٢٦ مع بعض التصرف .

كما جاء في كتابات شافتمبرى وكولينز ، وتدعم الدين المسيحى وتدافع عنه ، وتحاول اقامة الاخلاق على اسس دينية . والمحاوراة الرابعة لها وقع خاص من بين هذه المحاورات السبع ، اذ ان باركلى يعبر فيها عن كون العالم لفة يحدثنا بها الله كما مىجىء شرحه عند عرض مذهبه .

وفى عام ١٧٣٣ نشر باركلى كتابا آخر هو « دفاع وتفسير لنظرية الابصار
Theory of vision vindicated and Explained
وفيه يثبت وجود الله باعتباره الخالق الذى جعل العالم لفة يتحدث بها الينا .

عين باركلى رئيسا لاساقفة كلوين Cloyne عام ١٧٣٤ ، واستمر فى منصبه هذا ثمانية عشر عاما . وفى هذه السنين نشر بعض الرسائل الاصلاحية الصغيرة ، وحاول علاج مواطنيه الذين تعرضوا للموباء وذلك بواسطة « ماء القطران » الذى ظنه علاجا لكل الامراض ، كما ألف . آخر كتاب له وعنوانه « السلسلة Siris » عام ١٧٤٤ عرض فيه للامراض التى يمكن أن تعالج بواسطة « ماء القطران » ، ثم انتقل الى الحديث عن الميتافيزيقا ثم الدين .

وفى شهر يناير من عام ١٧٥٣ توفى باركلى بعد أن ترك لنا ثروة فلسفية كبيرة ، وبعد أن ارتبط اسمه فى تاريخ الفلسفة بالمذهب اللامادى ، وبعد أن ذاعت عبارة « الوجود ادراك » أو الوجود هو مايدرك » .

ثانيا

الفلسفة اللامادية عند باركلي

لقد شيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية *Immaterialism* فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ ان هذا المصطلح يبدو سلبيا اذا نظرنا اليه من اول وهلة ، فهو انكار للمادة او للجوهر المادى ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبى لانه يبدأ بسلب او انكار المادة ، ويعتقد رسل هما ان اهمية باركلي انما ترجع لهذا الانكار لوجود المادة ^(١) ولكن عند التعميم الدقيق في هذا المصطلح نجد انه سلبى في النطق ايجابى في المعنى ، اذ ان كلمة اللامادى تطلق بوجه عام على الوجود الذى لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لا ماديا لايقف عند سلب او انكار المادة وانما يذهب الى تقرير الروح والوجود الروحى او العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هى الاشارة الى الوجود الايجابى الروحى او الفكرى ، وليست سلبا او انكارا وحسب . وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان باركلي يبدأ فلسفته باتجاه ايجابى يوجد فيه الروح والعقل .

والان لنقترب من كتب من فلسفة باركلي اللامادية لندرس مواقفه المختلفة فشير الى موقف باركلي من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ، ثم موقفه من الافكار ، ونظريته في العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

١ - موقف باركلي من وجود عالم الاجسام :

لقد وقف ديكارت في مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه ارجاء وتسويق . ولكي نتبين هذا الامر لنا ان نسال السؤال التالى : كيف تمكن ديكارت من اثبات وجود العالم ؟ والواقع ان وجود العالم

1) Russell, B. : A History of Western philosophy. xvi.

الخارجى هو موضوع قضية أساسية عند ديكرت تماما كقضيته الاولى « لنا افكر اذن لنا موجود » وقضيته الثانية « افكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود » نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من اهم ابواب الفلسفة الديكرتية . وديكرت وان كان لايفحص الحكم بصدد وجود الانا ، وبصدد وجود الله ، فذلك لانه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لان الحكم فيهما انما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى اثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى اثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل التفكير وحده . أما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففى الوجوديين الاولين نحن لانحتاج الا الى الانبئاه والتفكير وحسب ، ولكن فى الوجود الثالث وعند الخروج الى الموضوعات فيجب ان نبعث عما اذا كنا نستطيع هذا الخروج ام لا ، ولذلك يجب اولا ان نبعث عن الحكم .

لما الحكم فهو كل حكم انسانى نقرر فيه وجود اى شئ او نغقطع فيه اى رأى وله جانبان : الاول : الادراك Perception وهو للقدرة على تقبل الموضوعات فى النفس ايا كانت هذه الموضوعات . والثانى ، الارادة Will وهى التى تتعلق بقوتى الارادية فى ان اريد ان احكم على ذلك الموضوع او ذاك ، ففى الحكم اذن تجتمع القدرتان : الادراك والارادة ، فلا يكفى ان لتقبل موضوعات بل ان اريد ذلك . وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا انسانيا ولحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن ان تتسائل كيف يكون الحكم خاطئا او كاذبا ؟ اننا اذا نظرنا الى الادراك الانسانى باعتباره قدرة اعطاها الله لنا ، وجدنا ان

الادراك لا يكون الا اذا كانت هناك موضوعات للادراك . وهو لا يعرض الانسان الى الخطأ طبقا لديكارت اذا كان ادراكا واضحا ، واذا كان متمايزا ، أى اذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء ، ويكون حاضر ايضا الى النفس بحيث يختلف عن غيره . ومن ثم نستطيع ان نميزه عن غيره . واذن فالادراك مادام جليا ومتمايزا لا يمكن ان يكون مصدرا للخطأ . اف تكون الارادة اذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن ان يكون ذلك ، لان الارادة قدرة واحدة كاملة هى عبارة عن رفض او قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر . وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارادة هى القدرة على القول بنعم او لا وهذه القدرة كاملة وهى على ما يذهب ديكارت علامة الله فى الانسان . ولكن ان لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة اذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة ان الخطأ يأتى من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طبيعتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ . الحقيقة ان الخطأ اذا كان موجودا فلا بد ان يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة واجتماع القدرتين واحداهما محدودة والاخرى غير محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الارادة للادراك أى تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون ادراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى اى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الاجسام موجودة او ان العالم الخارجى موجود ففى هذا الحكم لابد من وجود امرين : الاول ، الادراك ، وذلك الادراك لابد ان يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الادراك الحسى من أخطاء . ولكن ديكارت يذهب الى انه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الاجسام ، هناك صفات او كيفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبينها الفكر الخالص غير المتأثر

بالحواس والخيال . ولكن ماهو هذا العامل المعقول في الاجسام الخارجية التى ادركها ؟ يجيب ديكارت بان هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو الحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين : « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان اثبتنا لهما الوجود حقا » (١) .

واذن ففيمما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى ، هناك ادراك على الاقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متمايضة وهى الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية واذن فالعالم موجود ولكن فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد ، اما مائلر الصفات والكيفيات الاخرى فلا تظهر لعقل ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهى اذ عرضة للخطأ . يبقى اذن ان العالم عند ديكارت ما هو الا امتداد هندسى ، وامتداد هندسى ليس الا .

ومن هذا نرى ان ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك اى بالتراجع نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف الى العالم لاثبات العالم انما يستمر فى هذه الحركة التى وجهته من الشك الى وجود الانا حتى يثبت وجود الله . وهنا ايضا لا يقبل ديكارت على اثبات وجود العالم انما يتخذ موقفا فيه ارجاء وتسويق ، اذ قرر اننا لئكى ننسب وجود العالم يجب ان ننظر اولاً فى طبيعة الحكم . ونراه يفصل فى هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث فى الحكم الى اثبات وجود العالم .

لما باركلى فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس

(١) عثمان أمين : ديكارت . باب ٣ فقرة ٤ ص ٢٢١ .

وقف موقفا فيه اقبال على العالم فحركة الاتمان الاولى عند باركلي هي حركة لاثبات العالم لا الى اثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالي فان تلك الحركة التى يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها ايضا وجود النفس . ان العالم عند باركلي يتقرر فى اقبال النفس عليه وترحيبها بوجوده ، ومعنى ذلك ان النفس موجودة فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلي انه ليس هناك مسافة زمنية ، او على الاقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يثبت وجود العالم ويثبت وجود النفس . وعلى ذلك نرى انه بينما كان ديكارت يثبت وجود الانا والله يفضل النزاج على العالم ، نجد ان باركلي يثبت وجود الانا والله بفضل الاقبال على العالم . والنتيجة هنا هى ان العالم موجود 'The world is exist.'

٢ - موقف باركلي من طبيعة العالم :

قلنا ان العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده مباشرة وبحركة اقبالية لاتراجعية ؟ لقل قبل ديكارت من الاجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب الى ان هذه الاجسام امتداد هندسى جامد ليس الا ، اى لا لون له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة . وهما بتسامل باركلي ان العالم قد اختفى ، مادما قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . اما لوك فقد قبل بنوعين من الكيفيات او الصفات : النوع الاول هو الكيفيات او الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك الى ان الكيفيات الاولى هى صفات موضوعية واساسية ، اما الكيفيات او الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس اى انها افكار Ideas على مايقول باركلي ، ومن ثم يصبح الامتداد والشكل والحركة امورا موضوعية توجد فعلا فى الاجسام ، بينما تصبح الرائحة والاصوات امورا ذاتية لاتوجد الا بالنسبة الى الذات او على تعبير الدكتور يحي هويدى نرى « ان الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى

وجودها ، في حين أن الصفات الأولية مستقلة في وجودها. عن الذات » (١) .

وهنا يتساءل باركلي هل هناك جسم له امتداد ويتحرك ولا لون له ولا يحدث صوتا ؟ ويجيب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكميات الثانوية مصاحبة للكميات الأولية « فهذا الانسان (المجرد) الذي أقول عنه في الآن نفسه أنه موجودا وجودا واقريا لابد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لابد أن يكون لبييض أو اسود ، طويلا أو قصيرا .. الخ (٢) ومن ثم فإذا كانت الكميات الثانوية أفكارا أي في النفس أو الذات فالكميات الأولية يجب أن تكون معها أي في النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح تماما كما هي الحال بالنسبة إلى الكميات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعي الكميات في مستوى وجودي واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولوية لتوهم من هذه الكميات على النوع الآخر . بمعنى أن باركلي يرى بأنه « إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكميات الأولية أو الاساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أي الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها لم يتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط في العقل » (٣) .

ويقول باركلي بأن لوك وديكارت رأيا أن الكميات مثل اللون والطعم والرائحة هي ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذي ينظر. ولهذا الذي يتذوق ، والمرارة ليست في الجسم ، لأنها في هذا الذي يحس فقط وهذا صحيح كما يقول باركلي ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على

(١) يحيى هويدى : باركلي ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٥ .

3) Berkley : Treatise concerning the principles of human knowledge. para. 10.

الكيفيات الاولى : فهذا المقدار الذى يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما اقترب منه ، وهذه للحركة التى تبدو من بعيد على انها مستقيمة اراها عن قرب حركة ملتوية او دائرية ، وماهو سريع بالنسبة الى مدرك معين قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرك او للاحظ آخر فى موقع غير موقعى . ومن ثم تصبح الكيفيات الاولى نسبة الكيفيات الثانوية واذا كانت الكيفيات الثانوية افكارا لكونها نسبة فالكيفيات الاولى افكار ايضا لكونها نسبة لى انا المدرك ، نسبة لعقلى او لتقديرى العقلى الادراكى واذن فاننا نلمس رفض باركلى تمييز لوك بين الكيفيات الاولى والثانية « (١) » .

ما الذى يبقى اذن من الاجسام ؟ يبدو ان الاجسام ليست الا افكارا ولكن ما القول فى الجوهر ؟ ان لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للمصفات سواء اكانت لولية او ثانوية ، ولكن ما يدركه للعقل ليس الا هذه الكيفيات فقط . انه لا يلمس لى يرى او يتذوق جوهر ، وانما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بان هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بانه غير موجود . وباركلى ايضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية (٢) اذ ان تصور الشيء او الجوهر لا يضيف جديدا الى الصفات او للكيفيات المدركة (٣) .

والنتيجة هى ان الجواهر غير موجودة والكيفيات الاولى نسبة فهم من ثمة افكار كذلك فالكيفيات الثانوية افكار ، فتصبح النتيجة النهائية هى ان العالم مجموعة افكار The world is a collecting of ideas وان الاشياء « لا يمكن ان توجد الا بالقياس الى عقل يدركها » (٤) وهى

1) O'Conner. A critical history of western philosophy ch. 14. p. 241.

2) Wright, W. : A history of modern philosophy. ch. ix

3) Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xvi. p. 680.

4) Berkeley : Treatise concerning the principles of human knowledge. para 3.

من ثمة افكار وحسب . ولقد ذهب الكثيرون الى دعوة فلسفة باركلى نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلى « يدعى بأن كل ماهو حقيقى هو عقى - وانه ليس هناك - الا العقل ومحتوياته » ولكننا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تطرف لان باركلى حتى فى قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وانه مجموعة من الافكار ، فان بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات اولية أو حتى ثانوية .

٣ - الموقف من الافكار :

وهنا يتعامل باركلى وكيف تدل الافكار على موضوعات خارجية بعد ان أرجعنا الاجسام الى كيفيات اولية وكيفيات ثانوية وكلاهما افكار؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهرا ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الافكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت فى كل فكرة بين وجودها الصورى أو العقى وبين وجودها الموضوعى ، فمن ناحية ، كل فكرة هى حال من احوال النفس وللسنا بحاجة فى تفسيرها الا لاثبات وجود النفس ، ولكن الامر من ناحية اخرى لا يكون كذلك فيما يتعلق بوجودها الموضوعى ، فكل فكرة موضوع ، ففكرتى عن الله نفترض موضوعا هو الله ، وفكرتى عن النفس نفترض موضوعا هو النفس وهكذا . ولكن ديكارت اذا كان ينتقل من الفكرة الى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله ، فانه لا يتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الاجسام ، اذ لا يمكن ان نقرر الفكرة وان نقرر وجود موضوعها ، لاننا فى هذه الحالة سنتثبت بالفكرة لا فى ناهيتها الموضوعية فحسب بل فى حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من اللون وزوايح ولصوات الى آخره من الكيفيات التى لا يقبلها ديكارت .

لما لوك فلفد لجاب على هذا السؤال بثلاث طرق ، فهو يدعى أولا بأن لدينا افكاراً عن الموضوعات الخارجية أى الاجسام لان هذه الموضوعات أو الاجسام تؤثر فىنا فتجعلنا بالتالى نقررها ، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم فى النفس . فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ولو

يدعى ثانيا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لانها اشباه لها ومصور ولكن هل مايمخل في ذهننا اى الافكار يشابه جسما او لسانا ؟ وهل ماكان لا ماديا يشابه ماهو ؟ هذا ايضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بأن الافكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكرت غير موضوعها ، فالاضافة والنسبة والعلاقة التى نقررهما فى استخدامنا لعبارة ما ولتكن *Idea of white* مثلا تشير الى التمايز بين *Idea* و *white* اى بين فكرة ابيض ولون ابيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلى يقول احذف علامة الاضافة لانها لاتدل على شيء . احذف حرف *Of* من العبارة فعدتدق يبدو تعادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، اذ الحقيقة هى ان الفكرة هى الموضوع فما افكر فيه عن لون ابيض هو الابيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شيء واحد *The object and the idea is same* وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للأفكار او تصبح « الكيفيات هى هى الأفكار » ^(١) .

وقد يعترض الفيلسوف المادى على هذا التفسير الباركلى الذى يحول الموضوعات الى افكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتا فى المناورة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : « انك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها الى الأفكار . . . ويوجب فيلوفوس : بالعكس بل اننى احول الأفكار الى موضوعات » ^(٢) وللافكار هى موضوعات النفس .

نحن هنا امام فلسفة جديدة : نقرر ان العالم مجموعة افكار ، لاهم معنى ان العالم قد حول او صغير أو حقر فى وجوده لان الافكار هى الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات اخرى .

وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لايجب ان تفصل

1) O. Connor. : A critical history of western philosophy. p. 102.

2) Berkeley : the three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

ناحية منهما عن الاخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية اى هى بالنسبة لذاتى انا ولا تقوم الا بالنسبة لعقلى مبدئيا او لعقل اى انسان آخر او بالاحرى بالنسبة للعقل الاسمى والفكرة من ناحية اخرى موضوعية فهى لا يمكن ان ترجع الى وجودى انا ... انا النفس لان النفس تدرك ولان الافكار مدركة ، والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الادراك ذاته هو فى ذاته ارادة ، فانا عندما ادرك هذا البحر فانى فى الوقت ذاته اريد وجوده ولكن بالتالى اثبت نفسى كارادة وادراك وفعل ازاء افكار ليست هى الفعل وانما هى فى ذاتها - اذا تركت - جوامد منفصلة لها وجود سلبى ، وان كان هذا الوجود ايجابيا بمعنى انه غير وجودى انا الكائن الفعال .

وهذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، انه لا يريد ان يتخلى عن مزاي الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين تلك التى تبدأ بحركة النفس وتقرر ان الجوهر المستقل هو العقل .. هو الانا .. هو الله . انه لا يريد ان يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لا يريد ان يقرر جوهر ماديا ولكنه يقرر مع ذلك ان العالم موجود . كيف يمكن ان نفس هذا يجب ان نقبل هنا وجودا ثلاثيا عند باركلى ، وجودى انا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا المجال الوجودى الذى لا ينفصل بينى وبين الله والذى لا ينفصل - وان كان يتميز - عن وجودى انا الذى اتلقاه واتقبله والذى يخضع للوجود والارادة الالهيتين اى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، وكمجال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحس او النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة اشياء ، انا .. الله .. العالم ، انما بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى وجودى انا ، وبالاولى بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الالهى . يجب ان نمثلهم هنا بان العالم ليس الا مجموعة

من الأفكار ، وليست جزءا من وجودى لذا أفكر الفاعل قبل الأذى ليست
جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى
على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع الى ذلك سبيلا .

٤ - نظرية باركلى للعالم المنظور :

انتبهنا الى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم
مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينهما ، أو هو عبارة عن أفكار لامتناهية
في العدد . . . ونضيف الآن الى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على
البعض الآخر ، إذ أنه إذا كانت الأفكار هي الموضوعات كما ذكرنا ، أو
إذا كانت الأفكار هي العالم ، فلا شك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى
لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة
وبعضها علامات على البعض الآخر والا ماكان هناك عالم أو حدس
للعالم من ناحية ، وليقبت للأفكار منفصلة ككلمات ، فيقول قبل أن نعرف
فنتلقى غيرها مصادفة فتكون الأشياء .

نحن هنا وفي فلسفة باركلى نجد أيضا الى جانب أفكارنا عن
العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل اسمه منه خلال هذا الإدراك ،
هذا العقل الاسمي هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة
تخاطب بها العقل الانسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن
العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل أنه مجموعة أفكار مترابطة
بعضها علامات على البعض الآخر . لقد أنهى لوك كتابه « بحث
فى الفهم الانسانى » بقوله أن الأفكار علامات على الأشياء ، وأن الفلسفة
تحتاج مبدئيا الى مقدمة فى علم للعلامات ، ولقد أعجب باركلى بهذا
المشروع ، ولخض على عاتقه تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بتقاربة
فى العلامات حينئذ لم أخرج لنا مؤلفه « نظرية جديدة فى الرؤية » عام
١٧٠٩ لى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الاصلى « مبادئ المعرفة
الانسانية » ويعتبر كتاب باركلى عن الرؤية لاثميدا لكتاب المبادئ
كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبقا لوليا لمنظرية

باركلى فى العلامات . فلقـد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى - وجد - تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنمضى الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر ان موضوعاته الاولى والمباشرة هى الضوء والالوان فى مجموعات المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الالوان، فى وضوحها وتماييزها . فى غموضها واختلاطها . فى قوتها وروبقها وبهائها او فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن من ناحية اخرى يشير البصر وتشير الرؤية الى مسافة الاشياء منا والى مقدارها واشكالها ومواقعها وحركتها .

لدينا إذن معطيات اولى Primary data هى الضوء والالوان ثم معطيات ثانية Secondary هى المسافات والاشكال والمقادير والحركات ، فاذا نظرنا الى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الانسان يستعين بالمعطيات الاولى للبصر فى ادراك المعطيات الثانية ، فالضوء والالوان يساعداننا فى تقدير المسافات والمقادير والاشكال ، اما المسافة ذاتها او المقدار ذاته او الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، انها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الاولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الاولى علامات على المعطيات الثانية اذ ان كل « ما يدركه البصر ان هو الا علامات او دلائل على المسافات والاوزاع والمقادير » (١) .

واذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الاولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . اذ يتسامل باركلى ، ما الذى نقصده عندما نقرر عن شىء ما انه شىء مستدير او ان شكله مربع ؟ - ويجب باركلى بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذى نراه كولا فى مجموعة ضوئية معينة ، اذا لمسنا حدوده واطرافه بأصابعنا

انحسنا اما باحساس متصل بمعناه الدائرة او باحساس غير متصل ، احساس بزوايا معينة سميناها مربعا . هذه ادراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هي المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذى ينتج عنه ادراك الاشياء ، كذلك فاجتماع المعطيات الاولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الادراك وينتج عن هذا الاجتماع ان افكار البصر تصبح علامات على افكار اللمس ، انها تدل على هذه الافكار ، ففى الوقت الذى ندرك فيه لضوء واللوانا فى اشياء معينة ندرك على الفور ان هذه الاشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح « موضوعات الحاسة الواحدة رمزا وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة لخرى » (١) .

ولكن ما اساس هذا الترابط او هذا الاجتماع . يجب باركلى بانها المنفعة . التجربة او العادة ، فتجريبيا ونفعيا نحن نتعود ان ندرك الكيفيات اللمسية اذا كان امامنا ادراك بصرى . ولكن باركلى لاكتفى بهذه الاسس التجريبية البحتة اذ يقرر ايضا بان هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الانتباه اى انتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجى . ومن ثم يصبح ثانية فهما اعمق وابعد واقوى لنظرية العلامات .

امامنا اذن علامات بصرية تدل على اللمسيات انما فى مستوى المنفعة والتجربة والعادة وعلامات بصرية تدل على افكار اللمس فى مستوى الانتباه العقلى . واذا صح لنا ان نقول ان افكار هي اللغة لاصبح لدينا مبدءا نفعى تجريبى للغة العالمية ومبدءا عقلى لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل ان نوضح هذه المسألة نود ان نقول بان الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما ان الافكار

(١) يحيى هويدى : باركلى . ص ٤٩ .

بالتالى ليست جزئية . الفكرة -تدباركلى ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هى تشير الى افكار اخرى ، لو هى علامة على غيرها من الافكار ، فهى فكرة مفتوحة . واذن فلا للوجود ولا الافكار التى يرجع اليها للوجود جزئى ، انما نحن فى عالم يتعدى للجزئيات .

وان صح هذا فالافكار الكلية ممكنة او هى موجودة بالقوة كما يقول ارسطو وبهذا المعنى يمكن ان يكون المثلث الجزئى علامة على كل المثلثات الاخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل افراد الانسان وهكذا . ولكن ما الذى يسمح لنا بان نقرر هذه العلامة الكلية ؟ يجيب باركلى بان ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلى . فبفضل العقل والانتباه العقلى اتحرر من هذا المثلث او ذاك لكى اهل الى المثلث الكلى . هنا نتعالى عن الجزئيات بعلامتها البصرية واللمسية وغيرها لكى نرتفع الى العلامة الكلية التى نصل عن طريقها الى إدراك الكليات اللازمة لاقامة العلم ولاقامة للوجود ذهنى والعقلى .

٥ - النفس عند باركلى :

ولايتكلم باركلى عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فموقف باركلى من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجى ذاته ، ففى فلسفته اقبال نحو العالم الخارجى ، والنفس هى المقبلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى ، فاليقين والثقة منها وفى اللحظة التى نتيقن فيها من وجود العالم الخارجى نتيقن فى الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين واساسه . والنفس اذن موجودة وجودا ثابتا وهى متميزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الافكار حتى وان كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد رأى باركلى وهو بصدد مسألة العالم ان الحركة التى تثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت ايضا وجود النفس ، ففى اقبالنا نحو العالم ندركه مباشرة ويجب ان نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . ان العالم عند

باركلى مجموعة افكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالافكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتما اثبات المفكر المدرك أو الانا أو النفس ، كما يفترض ان يكون هناك تمييزا بين طبيعة النفس وطبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ يجيب باركلى على هذا السؤال في يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هي مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا ان باركلى يذهب الى اننا لانعرف النفس وبالتالي فهي غير موجودة وانها ترجع الى الافكار . ولكن باركلى في اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بالتأنا لانعرف النفس ، اذا اردنا ان نقول اننا نعرفها كما نعرف الاجسام وكما نعرف الافكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلى هذا الكلام في مبادئ المعرفة الانسانية عام ١٧١٠ ثم في محاورات عام ١٧١٣ موضحا ان عدم معرفتنا للنفس كفكره انما يكون لان النفس غير الفكرة اى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للافكار اى الموضوعات لانها « غير منقسمة ولاجسمية ولامتدة » (١) .

ويتساءل باركلى بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة اذا ادعينا ان النفس منفصلة عن الافكار او انه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلى يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس اذا كانت متميزة عن الافكار في طبيعتها فلا يعنى هذا انها منفصلة في وجودها مادامنا قد راينا ان اثبتت النفس عندما يتم في حركة اقبالنا نحو العالم اى نحو الموضوعات او الافكار فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالي مدرك لافكار .. والنتيجة هي انه لايمكن ان نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس اذن ؟ يجيب باركلى في الطبعة الثانية لكتاب

1) Wright, W. : A history of modern philosophy ch. ix. p. 188.

المبادئ عام ١٧٣٤ أننا لانعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :
We have no idea of soul but rather a notion

واذن قلدينا الان معرفة معنوية بالنفس ، ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟ هنا يجيب باركلى اننى اقصد بها المعرفة بالتأمل reflection اى العودة الى النفس والرجوع اليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه الى الموضوعات . هنا نعرف ان النفس فعل خالص Pure act فاعلية مطلقة ازاء سلبية وجود الافكار اى الموضوعات . وهنا ايضا نعرف ان النفس فى مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات اى الافكار قابلة للانحلال والموت بينما التأمل فى النفس يرينا أنها خالدة وانها تحيا حياة ابدية ، وهكذا يعرف باركلى النفس وهكذا « يضطر ابتداء من عام ١٧٣٤ الى ان يحل بلفظ Notion على معرفة الروح والروحيات » (١) او النفس لى يتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

٦ - الله عند باركلى :

وهو ليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلى تماما كما كان الامر بالنسبة الى النفس ، ففى نظر باركلى انه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما انه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فاذا كان العالم افكارا ولغة فمعنى هذا ان هناك متكلم بهذه اللغة ، وهو الذى اوجدها ، كما انه يخاطب هذه اللغة العقل الانسانى . العالم لغة اوجدها الاله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله . . . العالم . . . للنفس . . . ومع ذلك فلدى باركلى ادلة ثلاث على اثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضيته الاساسية الوجود هو ما يدرك to be is to

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ فقرة ١٧٢ ص ١٦٦

perceived أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار فلا قيام لها إلا بمدرک ای الا بالعقل . العقل الإنسانى اذن هو أساس العالم وأساس اثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وما أن غيرى من الناس ، بما لنا لاندرك تلك الخفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الانسان مدة طويلة من قبل فيلزم له لابد من وجود مدرک اعظم ، توجد الافكار بفضل ادراكه وهو يحيط بها تباعا فى كل الاوقات وفى كل الامكنة . يقول باركلى فى المحاورة الثانية من محاوراته ، أن الاشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاورة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر فى جميع الامكنة ويعرف جميع الاشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول أيضا فى نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادئ : أن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الارض ، وباختصار جميع الاجسام التى تكون الاطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل فان وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة وبالتالي فطالما لم تكن مدركة ادراكا فعليا بواسطتى أنا ، أى طالما لم توجد فى عقلى ولا فى أى عقل روحى آخر ، فاما لاوجود لها على الاطلاق واما أن تكون موجودة فى عقل كائن روحى أزلى « ومن ثم فالاشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الالهى » (١) كما أن « الله يدرك دائما كل الاشياء » (٢) .

٣ - دليل يرتبط بانفعالية الافكار وموقف النفس الذى هو أيضا انفعالى تجاه الافكار التى تتأثر بها النفس وفحواه أن العالم مجموعة أفكار ، اما خيالية أو محسوسة والافكار الخيالية ترجع لارادتى ولكنها

1) Encyclopædia Britannica, Volum 3 p. 349.

2) O'Conner { A critical history of western philosophy.

ترجع أيضا الى الافكار المحسوسة وهذه الافكار المحسوسة هي تأثيرات للنفس ، فانفس لم تبتكرها بارادتها ، فهنتلك اذن كائن لرادها وايتكرها وخلقها وفرضها على . يقول باركلي في المحاوراة الثانية : ان مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحوية ولا باللبات الذى هي عليه المخلوقات المدركة بحواسي ، واستنتج ان هذه ترجع الى تلك وان النفس لم تخلقها وبالتالي ان هناك عقلا يؤثر في كل لحظة في جميع التأثيرات الحسية التي ادركها ويكون هو العلة الاساسية لها . ويمكن ملاحظة هذا التحليل على النحو التالي : لا نستطيع ان احيط بجميع الافكار لتصددها ولاتناهيهها ومن ثم فان علة بعض هذه الافكار لا تكون من ذاتي بل من غيري وهذه العلة - خارج ذاتي - لا يمكن ان تكون مادة ، ولا يمكن ايضا ان تكون فكرة اخرى او مجموعة افكار ، لكن الافكار قابلة وليست موجبة فالعلة يجب ان تكون اذن في روح ولكن ذلك الروح الذى يستطيع مدى بكل افكار الحواس التي احسبها ، والذى هو حاصل على الحكمة ويعطيني اياها في نظام منسق ومشروع يجب ان يكون اقوى وافضل روح . واننى اسمي ذلك الروح بالله ^(١) .

٣ - دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وقمواها ان النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود في فعله ، النفس كائن يشعر بفاعليته ويحدود تلك الفاعلية . فهي اذن كائن فعال ناقص ليست لا شبيها بصورة لكائن كامل فعال لا محدود وهو الله . يقول باركلي في المحاوراة الثالثة والاخيرة يصح ان نقول ان نفس تعطيني فكرة اى شيئا بصورة الله . وباركلي في هذا الدليل البسيط يعيد كلمات يبدأ بها مقر التكوين وهي ان النفس خلقت على شبه الله وصوريته .

الفصل السادس

كانط وفلسفته النقدية

كانط ونظرية المعرفة النقدية

تمهيدات :

قبل أن نعرض لميكل نظرية المعرفة النقدية عتد كانط يلزم أن نقدم بعض التمهيدات التي تعيننا على فهم لكمل بهذه النظرية :

١ - حيث أن كتاب كانط الرئيسى الذى وضع فيه نظريته عنوانه : نقد للعقل للنظرى الخالص ، فيحسن أن نبدأ ببيان المعانى التى قصد ليها كانط حين وضع كل كلمة من كلمات هذا العنوان :

أ - أن كانط لايمنى بكلمة « نقد » نقد الكتب والمذاهب المختلفة بل يعنى بها نقد قدرة العقل ، وبيان حدوده ، نحو اعطائنا معرفة مشروعة ، وميله الى الوصول الى معارف غير مشروعة تختص بها الميتافيزيقا .

فالنقد هنا امتحان للعقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة ، وتمحيص لقواه المختلفة ، واختبار لحدوده ومداها .

ب - أن كانط يعنى « بالعقل النظرى » ، العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة ، أى العقل فى تفكيره السابق أو الأولى أو المبتعد أو الخالى من كل تجربة .

د - أن كانط يعنى بكلمة « الخالص » ، الخالص من التجربة والملاحظة أو الخالى منهما ، أو المبتعد تماما وكلية عن أى تجربة حسية أو خبرة مصدرها العالم الخارجى أيا ما كانت .

فعنوان « العقل النظرى الخالص » إذن عنى به كانط نقد أو امتحان قدرة العقل على الحصول على معارف غير مستعين تماما بأى ملاحظة أو تجربة .

٢ - لقد أثرت خلافا لكل الباحثين تقريبا الذين تعرضوا للكتابة من كانط فيما اعلم ، استخدام المصطلحات التالية التى تعد قوى للعقل النظرى :

١ - قوة الحساسية الصورية التى تضم صورتى الزمان والمكان .

ب - قوة الفهم الصورى التى تضم المقولات المختلفة التى ذكرها كانط .

ج - قوة النطق الصورى بدلا من العقل ، كقوة ثالثة وأخيرة لقوى العقل الخالص ، ذلك لاننا اذا استخدمنا كلمة العقل فحيكذ لن نعلم الفارق بينه كقوة تفكير عامة ، وبينه كقوة ثالثة وأخيرة ، يأتى دورها بعد القوتين الاولى والثانية .

٣ - يقدم لنا كانط فى كتابه نقد العقل النظرى الخالص نظرية فى المعرفة ، تقيم المعرفة الحققة من وجهة نظره على اساس العناصر التالية :

اولا : عناصر حسية مشتتة مبعثرة لا ضابط بينها ولا رابط ، يتم انتظامها وترتيبها بسياج عقلى نقده كانط وبين قواه المختلفة .

ثانيا : عناصر عقلية تنقسم الى قوى ثلاث :

١ - الحساسية الصورية : وهى تنظم الادراكات الحسية فى صورتى الزمان والمكان .

٢ - الفهم الصورى ، وهو ينظم المحسوسات ويربط بينها بواسطة المقولات المختلفة .

ج - النطق الصورى : الذى يحاول ويميل الى ربط الظواهر الخارجية فى العالم ، والداخلية فى النفس ، والخارجية والداخلية معا فى

الله طبيعتهما وعلتهما ولما كانت هذه المبادئ الثلاثة لا يتوفر لها الجانب الحسى ، فإنها من ثم تعد اغاليط يسميها كانط بأوهام العقل النظرى الخالص .

٤ - يقال أن نظرية المعرفة الكانطية قامت على تيارين : الاول تيار عقلى مثله ديكارت وليبنتز على وجه الخصوص وولف الذى عرف كانط النظرية الليبنتزىة عن طريقه فيما يذكر معظم من كتب عن كانط ، وهو التيار الذى ذهب انصاره الى أن الحقائق الطبيعية والمتافيزيقية انما تدرك بواسطة العقل وحده مستقلا عن التجربة الحسية ، والثانى تيار تجريبى يمثله لوك وهيوم وهو يرى أن التجربة الحسية هى ينبوع كل الحقائق والتصورات ، كما يقال ان كانط حاول بيان فساد كلا التيارين ، الاول لتجاوزه حدوده ، والثانى لقصوره ، اذ تجاوز التيار الاول حدود العقل وطاقاته حين ادعى انصاره امكان الوصول الى كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسى مثل الله ، والحرية الانسانية ، وظلود النفس . أما التيار الثانى فقد قصر حينما اقتصر على التجربة الحسية وحدها ولم يضع فى اعتباره التصورات والمعانى العقلية التى هى اطرار فكرية لمعطيات الحس .

لا بأس بهذا كله ، ولكن الامر العجيب هنا هو أن كانط يعد ليبنتز ضمن الفلاسفة العقليين خصوصاً فى نظريته للمعرفة . ان ليبنتز يرى أن المعرفة حسية وعقلية وحدسية ، أى انه يجمع فى نظريته للمعرفة بين الجوانب الحسية والعقلية والحدسية فالموناد عنده « يعكس العالم من زاويته الخاصة » من جهة وهو « عالم مغلق على ذاته » من جهة اخرى ، وهو يدرك الله مباشرة اذا استطاع أن يسمو الى مدينة النفوس الناطقة من جهة ثالثة (١) ، فكيف إذن يمكن أن يعد ليبنتز الذى يرى كانط - وأن كان من طريق وولف - أنه خير ممثل للنزعة العقلية ؟

(١) انظر تفاصيل نظرية المعرفة عند ليبنتز فى الفصل الذى عقدناه له

هل من المحتمل أن يكون وولف قد أساء فهم ليبنتز ؟ وإذا كان ذلك ممكنا ، فهل يمكن أن يكون كانط نفسه قد أساء فهم نظرية المعرفة اللبنتزية ، خاصة وأن كانط يذكر ليبنتز ، وموقفه الفلسفى ، وكتابه الموناد ولوجيا فى متن كتابه «نقد العقل النظرى الخالص» (١) . وإذا كان وولف أو حتى كانط لم يدركا الأبعاد الحقيقية لفلسفة ليبنتز لسبب أو آخر ، هل غاب ذلك عن كل من كتب كتابا أو مقالا عن كانط فى وطننا العربى وفى الآونة الحديثة والمعاصرة أننا ندعو هؤلاء جتميعا الى إعادة قراءة ليبنتز قبل أن يقدموا على فهم كانط أو الكتابة عنه .

٥ - انى اعتقد أن كانط كان فيلسوفا ملحدا على عكس ماذهب اليه معظم من كتبوا عنه وذلك رغم أن بدايته كانت دينية كما بينا ، ولذلك للأسباب التالية :

١ - بغضه للدراسة التى كانت تبالغ فى تعليم الدين المسيحى والتى كانت سائدة فى كلية الملك فريدريك فى مرحلة تلمذته هناك ، فلقد وجد كانط. مايدهو الى كراهة الدين والنفور منه ، يل وأعلن نفوره وبغضه صراحة لأصدقائه من أمثال «هبل» و « رونكن » مما أدى الى خروجه من هذه المدرسة دون أن يجتاز امتحانات معينة ، ودون أن يحصل على شهادة ، وكأنه قد رفت منها .

ب - الآراء التى نشرها فى كتابه « الدين فى حدود العقل فقط » والتى يدعو فيها الى تبعية الدين للأخلاق المرتكزة على العقل أى على

فى هذا الكتاب وانظر أيضا للمؤلف :
 ليبنتز ، فيلسوف الذرة الروحية ، مع ترجمة كتابه الموناد ولوجيا دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ .
 (١) يذكر كانط الكثير من آراء ليبنتز فى صفحات متفرقة : انظر على مبدل المثال ص ص ٣٣٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ١٣٣ من كتابه نقد العقل النظرى الخالص الترجمة العربية ، ومواضع متفرقة أخرى .

فكرة الواجب الاخلاقي ومهاجمة الدين المسيحى التقليدى قائلا انه يدعو الى المسيح المزيف ، ودعوته الى دين طبيعى لا الى دين سماوى صمما حدا بمجلس الوزراء ان يصدر قرارا فى ٣٠ سبتمبر ١٧٩٤ يحذ به من حرية كائظ فى الكتابة والتعليم ، وياخذ عليه بانه حط من قدر الدين المسيحى فى كتابه السابق عن الدين وفى رسائل صغيرة اخرى ، وقرر كائظ التزام الصمت فى كل ما يتعلق بالموضوعات الدينية وطاعته التامة لصاحب العرش ، وامتناعه عن اللقاء معاضرات تتعلق بالدين الطبيعى او الوضعى او الكتابة فى ذلك .

ج - ان كائظ لم يكتب كتابه المسمى باسم « نقد العقل العملى الخالص » الا ارضاء لخدمته العجوز « لامبى » Lampe الذى كان قد ساءه ان يهدم سيده كل الادللة التقليدية على وجود الله وحريية الارادة وخلود النفس ، وليس لانه فيلسوف مؤمن . لقد قام كائظ بعد ان دمر الدين - يقول هاينى الشاعر الالمانى - بنزخته المألوفة مع خادمه « لامبى » وفجأة أدرك ان عينى الخادم تذرفان الدمع مدرارا . وهنا نرى الفيلسوف يحس بالعطف والرحمة . ونسمعه ينطق بلجة فيها من السخرية مقدار ما فيها من اللطف ويقول :

ينبغى ان يكون « للامبى » اله والا فانه لن يكون سعيدا ، هذا مايقوله العقل العملى . اذن فمن الجائز فيما يتعلق بى ، ان يتكفل العقل العملى ويضمن وجود الله (١) .

د - وان قيل ان كائظ قد أعاد فى كتاب نقد العقل العملى الخالص

(٢) نقلا عن المقدمة العربية لكتاب كائظ ، نقد العقل العملى ، ترجمة احمد الشيبانى ، دار البقطة العربية ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ١٠ مع بعض التصرف .

ماهدمه حينها في كتاب نقد العقل النظري الخالص ، عاى هذا ليس تعبيراً دقيقاً عن الحقيقة ، ان كانط الذى صادر فى كتابه نقد العقل النظري الخالص بان المعرفة لايمكن ان تتم بدون حدود حسية او تجارب وخبرات تمدنا بها الحواس كان قد الفى منذ البداية وجود الله . كما ان كانط مؤلف الكتاب الضخم العميق « نقد العقل النظري الخالص » والذى بذل فيه جهوداً مضنية فى سبيل اعتبار الله أغلوطه من اغاليط العقل النظري الخالص ، ليس هو كانط مؤلف كتاب نقد العقل العملى الذى يغلب عليه الطابع الانشائى ، والذى يطالبنا بان نسلم بوجود الله وخلود النفس وحرية الارادة تسليمًا دون البرهنة عليها لانها من مسلمات العقل العملى الخالص . ذلك بالاضافة الى اننا لئس فى فقرات هنا وهناك داخل كتاب نقد العقل العملى الخالص عودة الى الدين الطبيعى ، والارتفاع بالإنسان الى صف الله رغم زعم كانط انه يبدأ من الدين المسمى .

ان كانط رغم انطلاقه من الاخلاقية المسيحية فى كتاب نقد العقل العملى الخالص غير انه لايجوز بالدين المسمى بمعناه اللاهوتى المعروف ، ولايرى فى النظرية المسيحية فى خلق الكون المرتكز والاساس . فكانط هنا يرتفع بالانسان الى مرتبة الله ، وذلك لان الإنسان هو الذات للقانون الاخلاقى (٦) .

٦ - كان كانط يعتقد ان هندسة اقليدس هى الهندسة الوحيدة الصادقة حقاً مطلقاً ، وانها سوف تدوم ابداً ، وانها سوف تظل راسخة كالدهر ومن ثم قرر ان العلم الرياضى ممكن لانه ينطوى على احكام اولية تركيبية ، ولنه يتضمن احكاماً كلية ضرورية .

والواقع ان كانط الذى كانت وفاته عام ١٨٠٤ كان لابد وأن يغير وجهة نظره هذه لو عاش ما يقارب خمسين عاماً اخرى . فلو تم هذا

لرأى هندسة اقليدس وهى تنهار امام نظريه امام الهندسان اللاقليدية التى ظهرت منذ لوائى النصف للثانى من القرن التاسع عشر وعلى كل حال ، فقد ادى التطور الذى لحق بالعلوم الرياضية فى الفترة المعاصرة الى زعزعة المبدأ الكانطى للقائل بأن القضايا الرياضية تتسم بأنها لولية وضروية واصبح الرياضيون المعاصرون يميلون الى القول بأن الانساق الاستنباطية للعلوم الرياضية تعتمد على اصول موضوعية او مسلمات يمكن تغييرها وتبديلها من ثقل الى آخر . ذلك لان علماء الرياضية لا يجدون انفسهم الآن امام هندسة فريدة وحيدة هى هندسة اقليدس وانما هم يواجهون الآن ما لا يحصر له من الهندسات .

٧ - ولو قدر لكانط ان يعيش الى مائة عام اخرى ، لكان قد رأى تطوراً هائلاً فى تصويره للزمان والمكان ، وكان قد ابتعد تماماً عن نظرية نيوتن التى كانت ترى انهما صالاً كاملاً بين الزمان والمكان ، وان للمكان ثلاثة ابعاد . لو قدر لكانط هذا لسمع عن « الزمكان » لو عن الزمان المكانى او المكان الزمانى الذى ينبغى الابعاد ، ولادرك ان النظرية النسبية لا تؤمن بالانفصال بين الزمان والمكان ، وانه لا توجد أحداث زمانية الا وهى مكانية ، كما لا توجد أحداث مكانية الا وهى زمانية .

كانت هذه تمهيدات وملاحظات لابد من ادراكها قبل ان نعرض للنظرية كانط فى المعرفة .

★ معرفة ادق واشمل لحيل القارئ الى الاطلاع على أزمة الرياضيات فى كتابي :

المدخل الى الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ .
يمكن للقارئ ان يرجع الى كتابي سالف الذكر للاطلاع على أزمة الفيزياء النيوتونية ، وعلى فكرة الزمكان عند صمويل الكسندر .

الحساسية للصورية

يقصد كانط بالحساسية للصورية تلك القدرة التي تمكننا من قبول التصورات أو الحدوس الحسية التي ندركها مباشرة من العالم الخارجى، وبواسطة تلك الحساسية تعطى لنا موضوعات وهى وحدها التى تزودنا بالحدوس الحسية ، أما الذهن أو العقل فهو يفكر فى هذه الموضوعات، ومنه لتولد أو تنشأ التصورات ، كل تفكير عند كانط لابد ان يرجع فى النهاية الى حدوس حسية ، أى يرجع الى الحساسية ، ولا يمكن ان يعطى لنا موضوع بغير ذلك المصدر الحسى . يقول كانط « مهما تكن العملية والوسيلة اللتان تبلغ بواسطتهما موضوعيهما ، فإن هناك واحدة تبلغها مباشرة ، وتشكل الأساس للنهائى لكل فكرة ، والعنى بها الحدس الحسى . ان الموضوعات تعطى لنا بواسطة الحساسية ، والحساسية هى وحدها التى تزودنا بالحدوس الحسية ، وهذه الحدوس الحسية تصبح أفكارا بواسطة الفهم ، ومن هنا تنشأ التصورات ، لهذا يتوجب على كل فكر أن يعود بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة ، الى الحدوس الحسية أى الى حساسيتنا ، لانه ليست هناك وسيلة أخرى يمكن أن تعطى لنا بها الموضوعات » (١) .

وكانط يسمى انطباع موضوع ما على الحساسية الصورية من حيث انفعالنا به بالاحساس . اما الحدس الذى ينتسب الى الموضوع بواسطة الاحساس فيدعى بالظاهرة . والمادة فى الظاهرة هى ما يناظر الاحساس ،

(١) كانط : نقد العقل المجرد (نقد العقل النظرى الخالص) ترجمة احمد الشيبانى درا اليقظة العربية بيروت ١٩٦٥ ص ٦٥ = ٦٦ من بعض التصرف . ورغم الجهد البالغ للمترجم الا انه لم يوفق من وجهة نظرى فى ترجمة الكثير من المصطلحات الواردة فلقد ترجم هنا مثلا مصطلح Intuition بالزكانة وترجمها امتاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بالعيان أما انا فاثرت ترجمتها بكلمة الحدس المألوفة تماما للقارئ العربى . كذلك لم أوافق فى ترجمة aposteriorie بكلمة تقيئة وغير ذلك كثير .

أحداً ذلك الذى يسبب ادراك المادة المتعددة للظاهرة وتنوعها وفهمها على النحو الذى جرى وفقه اعداد هذا التتبع والتعدد داخل نظام معين فاسميه بشكل الظاهرة .

ويتضح من ذلك ان الاحساس لا يمكن ان يكون هو الذى تتم بواسطته تنظيم الاحساسات ووضعها فى اشكال معينة كما ان مادة كل ظاهرة تعطى لنا بعديا *Aposteriorie* على عكس شكلها الذى لابد ان يكون قبليا فى الذهن ، متاهبا للانطباق على جميعها ، ويجب لذلك ان يكون من الممكن النظر فى شكل الظاهرة مستقلا عن كل احساس (١) .

ويذهب كانط الى ان كل التصورات التى لاتنتمى الى الاحساس تسمى بالتصورات المجردة ، ومن هنا كان الشكل المجرد للحدوس الحسية التى تنظم وتتوحد فيه الاختلافات بين الموضوعات فى نظام معين يجب ان يكون اوليا او قبليا فى الذهن ؛ فحينئذ افصل عن امتثال جسم ما يفكر فيه الذهن : مثل الجوهر ، والقوة ، وقابلية الانقسام .. الخ . وكذلك ماينتسب الى الاحساس مثل عدم قابلية التداخل ، والجسامة ، واللون .. الخ فانه يبقى عنده مع ذلك شئ من هذا الحدس التجريبي : الامتداد والرسم . وهذان الاخيران ينتسبان الى الحدس الخالص الذى يقوم قبليا فى العقل ، مستقلا حتى عن اى موضوع واقعى للحواس او لكل احساس بوصفه مجرد شكل للحساسية .

ويمضى كانط فيقول اننا يجب ان نقوم بعمليتى عزل للحساسية الصورية ، فتقوم اولا بعزل الحساسية عن طريق كل شئ يضيفه الفهم

(١) انظر :

ا - عبد الرحمن بدوى ، امانويل كانط ، ص ١٨٧ مع بعض التصرف .

ب - كانط : نقد العقل المجرد ، مرجع سابق ص ٦٦ مع بعض التصرف .

د - عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ص ١٨٧ مع بعض التصرف

بواسطة معانية العامة -، عزلا لا يبقى، على أن شيء ما عيدا الحس
التجريبى ، ثم نقوم ثانيا بفصل كل ما ينتمى إلى الاحساس عن الحس
التجريبى فصلا لا يبقى بعده إلا الحس الخالص . الحس الصائى
النقى ، أو شكل الظواهر فقط ، الذى هو الشيء الوحيد الذى تستطيع
الحساسية الصورية أن تقدمه أوليا أو قريبا .

ويذهب كانط إلى أن المكان والزمان صورتان للحساسية الصورية
ولكن ماهى حقيقتهما ؟ هل هما كينونتان حقيقتان واقعتان ؟ أم
هما علاقتان تقومان بين الأشياء ؟ هل هما علاقتان أو تعيينان فطريان
داخل الحس وحده ؟ أم لهما موجودان خارجه ؟ يجب أن نفحص
الامر تفصيلا :

أولا : المكان :

١ - أن المكان ليس معنى عاما تجريبيا استخلص من الخبرة
الخارجية ؛ وذلك لأنه كى تتوجب احواله احساس معينة الى شيء ما
خارج ذاتى ، أى الى أى شيء ما قائم فى جزء من المكان مختلف عن
الجزء الذى لقيم فيه ، وايضا بغية أن اكون قادرا على تصويرها بوصفها
قائمة جنبها الى جنب ، أى لا بوصفها مختلفة فقط ، بل بوصفها قائمة
فى أماكن مختلفة ايضا ، فإن تصور المكان يجب أن يكون قائما
وموجودا قبل ذلك . لذلك فإننا لانستطيع أن نقبس تصور المكان من
الخبرة ، ومن علاقات الظاهرة الخارجية ، بل انما الامر على العكس
من ذلك ، إذ أن الخبرة الخارجية تصبح لمرأ ممكنا بواسطة تصور
المكان وحده فقط .

٢ - أن المكان هو تصور ضرورى قبلى ، ويشكل الاساس لجميع
الحدوس الخارجية ، فمن المستحيل على المرء أن يتخيل أنه من المتوقع
ألا يكون هناك مكان ، مع أنه باستطاعته أن يتمثل بصورة خسة جدا ،
لأنه يجب أن يكون هناك مكان خال أى بدون اجسام تملأه . لهذا فإن

المكان يعد شرطاً لامكانية حدوث الظواهر ، وليس تمديدا متوقفا عليها . . انه تصور قبلى يسبق بالضرورة جميع الظواهر الخارجية .

٣ - يقوم اليقين الضرورى لكل المبادئ الهندسية واطكان تركيبها القبلى على هذه الضرورة القبلى ؛ ذلك انه لو كان هذا التصور للمكان تصورا مستفادا بعديا أى مستمدا من التجربة المعتادة الخارجية ، سان المبادئ الاولى للتمديد الرياضى لن تكون غير ادراكات حسية ويمكن لها اذن كل الامكان العرضى للدراك الحسى ، ولن يكون من الضرورى ان يكون بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد ، لكن التجربة تعلمنا ان الامر كان كذلك دائما . ان مايستمد من التجربة ليس له غير عموم نسبي ، اهنى الاستقراء . ويمكن علينا ان نقصر على القول بانه تبعاً لما لوحظ حتى الان ، لم نعر على مكان يكون له اكثر من ثلاثة ابعاد . .

٤ - المكان لا يدرك ادراكا منطقيا أو تصوريا ، انه حدس خالص . والواقع انه لا يمكن تصور الا مكان واحد لحد وحيد ، ونحن نتحدث عن عدة امكنة ، فاننا نقصد بذلك الكلام عن عدة اجزاء لمكان واحد لحد وحيد . وهذه الاجزاء لا يمكن ان تكون سابقة على هذا المكان الاهد الوحيد الذى يشمل كل شىء ، كما لو كانت عناصره . له يمكن ان تؤلفه اذا اجتمعت ، لكنها لا يمكن ان تتصور الا فيه . . . وهكذا فان كل المبادئ الهندسية - مثل انه فى المثلث مجموع طولى ضلعين اكبر من الضلع الثالث - لا تستنبط ابدا من تصورات عامة للخط والمثلث ، وانما من الحدس . وهذا يتم بطريقة قبلية بقين ضرورى .

★ لفهم اكبر بالاستقراء induction واختلافه عن الاستنباط deduction يمكن للقارىء ان يرجع الى :
(١) على عبد المعطى محمد : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية .
(٢) على عبد المعطى محمد : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ .

٥ - افنا نتصور المكان على أنه مقدار لامتناه ، والتصور العام لايمكن ان يحدد شيئا بالنسبة الى المقدار . واذا لم يكن هناك لامتناه بغير حدود في تقدم الحدس ، فان اى تصور للروابط لايتحتوى في داخله على مبدأ لانهايته . وبعبارة اخرى فان المكان لامتناه معطى فيه توجد معا ما لانهاية له من الاجزاء الواقعية ، بينما التصورات المجردة لاتحتوى ، الا بالقوة ، على مالا نهاية له من التصورات .

والهندسة عند كانط علم يحدد تركيبيا ، ومع ذلك بطريقة قبلية ، خواص المكان . فكيف ينبغى اذن ان يكون تصور المكان كيميا تكون مثل هذه المعرفة ممكنة ؟ ينبغى ان يكون المكان فى الاصل حدسا ، لانه من مجرد تصور لايمكن استخراج اية قضية تتجاوز التصور ، وهذا مايحدث مع ذلك فى الهندسة . لكن هذا الحدس يجب ان يوجد فينا قبليا ، اى قبل ادراك لموضوع ؛ وتبعاً لذلك يجب ان يكون حدسا خالصا وليس تجريبييا . ذلك ان القضايا الهندسية هى كلها ضرورية يقينية ، اعنى انها تتضمن الشعور بضرورتها . والقضية القائلة بان المكان ليس له غير ثلاثة ابعاد ليست قضية تجريبية او حكما تجريبيا، ولا مستخلصة منها .

ولكن كيف يمكن الآن ان يكون فى العقل حدس خارجى يمتدق الموضوعات نفسها وفيه تصور هذه يمكن ان يحدد قبليا ؟ من الواضح ان هذا لايمكن ان يحدث الا بالقدر الذى به يكون مقره فى الذات (١) .

★ حديث كانط هنا قد تم تجاوزه وثبت خطاه وهو مبنى على اساس نظرية نيوتن التى انهارت وقامت النظرية النسبية بتغيير الكثير من قوانينها . وفى فيزياء النسبية لا يوجد المكان منفصلا عن الزمان ، كما لم يعد الزمان مستقلا عن المكان بل اصبح هناك متصل الزمان المكانى او متصل المكان الزمانى او مايسمى بالزمكان الذى اصبح رباعى الابعاد على عكس ماذهب اليه كانط . والابعاد الاربعة هى الطول والعرض والعمق والزمان ولقد طور صمويل الكسندر فلسفة كاملة عن الزمكان . انظر تفاصيل ذلك فى المدخل الى الفلسفة للمؤلف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ .

(١) انظر :

١ - عبد الرحمن بدوى : مرجع سابق ص ١٩٠ - ١٩١ مع بعض التصرف

ب - كانط : نقد العقل المجرد ص ٧٠ - ٧٣ مع بعض التصرف

ويمكن أن نستنتج مما سبق النتيجةين التاليتين :

١ - أن المكان لا يمثل أى نوع من الاجسام بذواتها ، كما لا يمثل اجساما من حيث علاقة الواحد منها بالآخر ، أى أن المكان لا يمثل أى تعيين يكون فطريا وملازما للاجسام ، وباقيا حتى لو أزيلت جميع الشروط الذاتية للحدس وذلك لأن تعيينات الاجسام سواء انتمت اليها بصورة مطلقة أو عن طريق علاقتها بالاجسام الاخرى لا يمكن أن تدخل حدسنا قبل الوجود الفعلى لهذه الاجسام بالذات ، واعنى بهذا انها لا تستطيع أبدا أن تكون حدسا قريبا .

ب - أن المكان ليس الا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية ، اعنى الشرط الذاتى للحسابية الذى به يمكن وجود حدس خارجى . ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان ، والوجود الممتد .. الخ الا من وجهة نظر الانسان . ولو خرجنا عن الشرط الذاتى الذى بدونـه لا نستطيع قبول حدود خارجية ، أى موجودات متأثرة بموضوعات ، فإن تصور المكان لن يعنى بعد شيئا ، فهذا الوصف لا يضاف الى الأشياء الا من حيث هى تظهر لنا ، أى من حيث هى موضوعات للحسابية (١) وخارج المكان لا يوجد أى تصور ينسب الى شىء خارجى يمكن أن يتصف بأنه موضوعى موضوعية قبلية .

ثانيا : الزمان :

١ - أن الزمان عند كانط ليس معنى عاما تجريبيا يستقر من أية خبرة لو يعتمد من أى تجربة : وذلك لأن المعية والتوالى لا يدخلان تحت ادراكنا الحسى الا اذا كان تصورنا للزمان قريبا . فنحن لا نستطيع أن نتصور ان شيئا يوجد فى نفس الوقت الذى يوجد فيه شىء آخر (المعية) او فى وقتين مختلفين (التوالى) الا على اساس تصور وجود زمان قبلى يجرى عليه المعية او التوالى .

٢ - أن الزمان تصور ضرورى تعتمد عليه كل الحدوس ونحسن

لا نستطيع أن نسقط الزمان عن الظواهر بصورة عامة ، لكننا نستطيع أن نسقط الظواهر خارج الزمان . وبعبارة أخرى لا يمكن إدراك الظواهر بدون تصور الزمان ، لكن يمكن إدراك الزمان بدون الظواهر ، وما ذلك إلا لأنه معطى قبلى . أن الظواهر كلها يمكن أن تختفى أو تزول ، لكن الزمان نفسه لا يمكن أن يزول لأنه شرط عام لامكان هذه الظواهر .

٣ - وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم امكان المبادئ الضرورية البيقينية الخاصة بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام . وليس للزمان غير بعد واحد . فالازمنة المختلفة ليست معا بل متواليه (كما أن الامكنة المختلفة ليست متواليه ، بل معا) . وهذه المبادئ لا يمكن استخلاصها من التجربة ، لأن هذه التجربة لا يمكن أن تعطى كلية دقيقة محكمة ، ولا يقينا ضروريا . ولا نستطيع إلا أن نقول : هذا ما تعلمنا آياه الإدراك المشترك ، لا أن نقول : هذا ما يجب أن يكون . فلهذه المبادئ قيمة القواعد التى تجعل التجارب ممكنة ، أنها تعلمنا قبل التجربة ، لا بواسطتها .

٤ - ونحن لانتصور الزمان تصورا منطقيًا ، أو كما يقال ، تصورا عاما ، بل هو شكل محض من الحدس الحسى . والازمنة المختلفة ليست إلا أجزاء من نفس الزمان لكن التصور الذى لا يمكن أن يعطى إلا بواسطة موضوع واحد هو حدس . ولهذا فإن هذه القضية وهى أن الازمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معا - لا يمكن أن تصدر عن تصور عام . أنها قضية تركيبية ، ولا يمكن أن تستخلص من تصورات . أنها إذن متضمنة مباشرة فى الحدس وفى تصور الزمان .

٥ - ولا نهائية الزمان لاتعنى شيئا أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكنا إلا بتحديدات فى الزمان الوحيد الذى يستخدم أساسا له . ولهذا يجب أن يكون التصور الاصلى للزمان معطى على أنه لا محدود .

وينتج عن ذلك النتائج التالية:

١ - أن الزمان ليس شيئا موجودا في ذاته ، أو هو داخل في تركيب الاشياء كتعيين موضوعي لها ، وتبعاً لذلك يبقى لو جردنا كل الاحوال (الشروط) الذاتية لحدوسها . فلو كان موجودا في ذاته ، بوصفه تعيينا ، لكان من الواجب أن يكون شيئا موجودا فعلا دون موضوع حقيقي واقعي . وهذا غير مقبول عند كانط . ولو كان تعيينا أو نظاما داخلا في الاشياء نفسها ، لما كان يمكن أن يكون معطى قبل الموضوعات بوصفه شرطا لها ، ولا أن يعرف ويعاين قبلها بواسطة قضايا تركيبية وهذا مرفوض ايضا عند كانط .

ب - والزمان ليس شيئا آخر غير شكل الحس الباطن ، اعنى شكل عياننا لانفسنا ولحالتنا الباطنة ، ذلك أن الزمان لا يمكن أن يكون تعيينا للظواهر الخارجية ، انه لا ينتسب الى الرسم Figure ولا الى وضع ، الخ ، وعلى العكس من ذلك ، هو يعين علاقة تصوراتنا في حالتنا الباطنة . ولأن هذا العيان الباطن لا يقدم أى رسم ، فأننا نسعى للتعويض عن هذا النقص بواسطة نظائر analogies ، فنصور تسلسل الزمان على أنه خط يمتد الى غير نهاية ، واجزأؤه المختلفة تؤلف سلسلة ليس لها غير اتجاه (أو بعد) واحد ، ونستنتج من خصائص هذا الخط كل خصائص الزمان ، مع هذا الاستثناء الوحيد وهو أن اجزاء الخط توجد معا ، بينما اجزاء الزمان توجد على التوالي . ويظهر من هذا جليا أن تصور الزمان نفسه هو حدس ، لأن كل علاقاته يمكن أن يعبر عنها بواسطة حدس خارجي .

هـ - والزمان هو الشرط القبلي لكل الظواهر بعامة . أن المكان بوصفه شكلا محضا للحدس الخارجى ، مقصور كشرط قبلي- على الظواهر الخارجية ، وعلى العكس من ذلك فإنه لما كانت كل التصورات، سواء أمكن أن تكون موضوعاتها اشياء خارجيه أو لم يمكن، تنتسب

في ذاتها ، بوصفها تعيينات للعقل ، الى الاحوال الباطنة ، ولما كانت هذه الاحوال الباطنة ، هي دائما خاضعة للشرط الشكلي للحدس الباطن ، وتبعاً لذلك تنتسب الى الزمان ، فان الزمان شرط قبلي لكل الظواهر بعامة ، وهو الشرط المباشر للظواهر الباطنة النفسية وتبعاً لذلك هو الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية . فاذا كنت استطيع ان اقول بطريقة قبلية ان كل الظواهر الخارجية تتعين قبلياً في المكان وتبعاً لعلاقات المكان ، فحينئذ يمكنني ان اقول بطريقة عامة تماماً : مبتدئاً من مبدأ الحدس الباطن ، ان كل الظواهر بعامة ، اعني كل موضوعات الحواس ، هي في الزمان ، وانها خاضعة بالضرورة لعلاقات الزمان .

ويحارب كانط بشده كل دعوى تدعى ان للزمان حقيقة مطلقة ، وكأنه ينتسب بطريقة مطلقة الى الاشياء . ولن يكون الزمان شيئاً اذا تجردنا عن كل الشروط الموضوعية للحدس الحسي .

والخلاصة ان الزمان ليس تصوراً تجريبياً ، لان التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية او التوالي . وليس ايضاً مدركاً تصورياً منطقياً ، انه حدس قبلي ، وشرط لكل توال وكل تغير ؛ وهو شكل قبلي للحساسية ، وخصوصاً للحدس الباطن ، الذي لا يستطيع ان يعين احواله تبعاً للرسم او الموضع ، فهولهاذا يرتبها وفقاً لنظام التوالي .

والزمان والمكان معا هما مصدران للمعرفة ، وهذان المصدران لا ينتسبان الى الموضوعات الا بوصف هذه الموضوعات ينظر اليها على انها ظواهر ، لاعلى انها ملحوظة «كاشياء في ذاتها» والظواهر تؤلف وحدها المجال الذي فيه يكون لهما قيمتهما ؛ ولو خرجنا عن هذا المجال ، لما وجدنا استعمالاً موضوعياً لهما .

لقد تبين لنا حتى الآن ان الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسية ، بينما الاحساس هو مادة المعرفة . وهذان الشكلان مباطنان

في حساسيتنا بالضرورة وبصفة مطلقة ، مهما تكن انواع احساساتنا ،
وهى يمكن ان تكون من انواع مختلفة جدا . ونحن لانعرف غير طريقة
حساسيتنا الخاضعة دائما لشرطى الزمان والمكان . أما الاشياء في ذاتها
فلن نعرفها ابدا حتى ولا بأوضح اللوان المعرفة . نحن نعرف فقط كيف
تؤثر الاشياء في حساسيتنا ، اما الاحياء كما هى في ذاتها فلن نعرفها
مطلقا (١) .

(١) عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ص ١٩٣ - ١٩٨ مع بعض
التصرف .

الفهم للصورى

ميز كانط بين الحساسية الصورية والفهم الصورى رغم أن الاثنين معا يعتبران المصدرين الهامين والاساسيين للمعرفة الحقة عنده . واساس هذا التمييز يرجع الى أن الحساسية مجرد قوة سلبية تتأثر بما يرد اليها من الخارج عن طريق الحواس ، اما الفهم فهو ملكة او قوة ايجابية يمكننا من تعقل موضوع الحدوس الحسية .

والواقع أن كانط قد جمع في نظريته المعرفية بين هذين الجانبين :

١ - الجانب الحسى ، وهو ذلك الذى اتاه عن طريق قراءته لفلسفة هيوم ، والتي كانت تؤمن بالمعطيات الحسية وحدها وتذكر أى دور فكرى او عقلى .

٢ - الجانب العقلى : وهو ذلك الذى اتاه عن طريق وولف الذى كان يؤمن بالعقل ايماناً شديداً ، ويغفل دور الحواس او ماهو حسى .

ونحن نعلم أن كانط كان دوجما طيقيا اول الامر أى كان عقليا ، لكن حينما قرأ هيوم ايقظه الاخير من سباته الدوجماتيقي وجعله يرى بعدا آخر لم يكن ليراه من قبل . ومن هنا نجد كانط يحاول أن يضع حدا وسطا بين المعطى الحسى «نتائج الحساسية الصورية» وبين الفكر العقلى «نتائج قوة النطق الصورى» كما سنرى خواصها فيما بعد ، فجعل من «الفهم» اداة للربط بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية . ويرى كانط في هذا الصدد أن الحساسية والفهم شرطان متميزان ومنفصلان لكل معرفة ، وإن أى معرفة حقة لايمكن أن تتم بدونهما من جهة او بدون احدهما من جهة اخرى ، اذ بينما تمدنا الحساسية الصورية بمادة المعرفة ، يمدنا الفهم بصورتها ، ولولا الحساسية الصورية لكانت المعرفة بغير موضوع او مادة ، ولولا الفهم

لكانت المعرفة غير قابلة للتعقل ولاضحت مجرد معرفة حسية مشتتة
مبعثرة لاضابط بينها ولارباط . يقول كانط : ان التصورات - بدون
حدوس حسية - جوفاء فارغة ، كما ان الحدوس الحسية - بدون
تصورات - عمياء » .

ويرى كانط ان الفهم لاينطوى في ذاته على حدوس حسية ، كما
ان الحدوس الحسية لاينطوى في ذاتها على تصورات عقلية - ولكن
المعرفة الترانسندالية الحقبة انما تنتج عن اجتماعهما لو اتصادهما معا
وعلى هذا يكون للمعرفة البشرية عنصران اساسيان : عنصر الحدس
الحسي وعنصر التصورات العقلية او عنصر الفهم . وليس بمقدور
الحدوس الحسية مهما تكاثرت وتمايزت ان تمدنا باية معارف بل سظل
مجرد احساسات مشتتة مبعثرة كما انه ليس بمقدور الفهم ان يمدنا
وحده باية معارف مهما بلغت تصوراتنا بل سيظل مجرد صيغ جوفاء
فارغة من اى محتوى او مضمون .

وحيثما يتحدث كانط عن مشكلة « الفهم » فإنه يعنى بها مشكلة
« التاليف » لو « التركيب » ؛ فليس للتفكير سوى عملية ذهنية ترد
عن طريقها معطيات الحس المتناثرة الى خرب من الوحدة . ولهذا يقرر
كانط انه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم ، والحكم نفسه انما ينحصر
في رد « كثرة » التمثلات الى الوحدة ، عن طريق الاستعاضة عن
التمثل الجزئى المباشر بتمثل آخر اهم يكون من شأنه ان يضمه مع
تمثلات اخرى عديدة ، وهذا هو ما نسميه بالتصور لو « المفهوم » (١)
فمثلا في هذا الحكم « كل الاجسام قابلة للانقسام » نجد التصور «قابل
للقسمة » ينطبق على تصورات اخرى عديدة ، وينطبق خصوصا على
تصور الجسم ، والجسم بدوره ينطبق على انواع من الظواهر التى
تتجلى لنا . ولهذا فان هذه الموضوعات تمثل بطريق غير مباشر ،
بتصور قابلية الانقسام . وكل الاحكام اذن هى وظائف وحدة بين

(١) زكريا ابزاهيم ، كانط والفلسفة النقدية ، ص ٨٠ .

امتثالاً ، لأنه بامتثال مباشر يستبدل امتثال أعلى يحتوى على الاول وكذلك امتثالات أخرى تفيد في معرفة الموضوع حتى ان كثيراً من المعارف الممكنة تجتمع في تصور واحد . بل يمكننا ان نرجع كل افعال « الفهم » الى احكام حتى يمكن ان يقال ان الفهم هو قوة حكم (١) .

والواقع اننا لو صرفنا النظر عن مضمون الحكم او محتواه ، وركزنا انتباهنا الى صور الحكم او اشكاله لوجدنا اماننا لوحدة الاحكام التى وضعها لنا كائن على النحو التالى :

لوحة الاحكام

الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
كلية	موجبة	حتمية	احتمالية
جزئية	سالبة	شرطية متصلة	التبائية
مخصوصة	معدولة	شرطية منفصلة	تعينية

والواقع انه مهما كان نوع الظواهر التى يقدمها لنا الادراك الحسى ، فاننا لن نستطيع ان نفهمها اللهم الا اذا كان فى وسعنا ان نوحدها بينهما باعتبارها حدودا فى علاقات محددة ، بحيث نطبق عليها بعض المفاهيم ، وفى مقدمتها جميعا مفهوم الكم ومفهوم العلية . ومن هنا فاننا نستطيع عن طريق الحكم ان نقول عن ظاهرة ما انها اكبر او اصغر من ظاهرة اخرى ، لو انها حلة او معلول لظاهرة اخرى . . . الخ ولكن كائنات لايقف عند حد القول بان هناك صورا ثولية يستعين بها فهمنا من اجل تعقل للظواهر ، بل هو يريد ايضا ان يحدد عدد هذه الصور ، وان يحصر انواعها حصرا دقيقا .

(١) عبد الرحمن بدوى : امانويل كائن ، ص ٢٠٦ مع بعض التصرف

ومعرفتنا تتضمن في حقيقة الامر هذا الحدوس الحسية قاعدة للذهن
توجد داخل كل منا وجوداً قَبلياً سابقاً على كل تجربة . وهذه القاعدة
انما تتمثل في تلك « المعاني الاولى » أو التصورات الذاتية التي لا بد
وإن تخضع لها موضوعات التجربة ومن هنا نفهم معنى قول كانط بأن
« مانعقة قَبلياً عن الأشياء انما هو مانودعها اياه » ، نحن « انفسنا » (١)
وما المعاني الكلية الا ما اسماء ارسطو بالمقولات .

وقيل ان نقدم تخطيطاً لجدول المقولات عند كانط ، نود ان نشير
الى ان جدول الاحكام السابق ذكره يقابل التصنيف الارسطي أو المدرسي
لما جدول المقولات أو قائمة المقولات الكانطية فتختلف عن قائمة المقولات
الارسطية لاختلافها له شأنه . فلنذكر قائمة كانط أولاً للمقولات ثم نعقب
عليها .

قائمة المقولات

الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
وحدة	ايجاب	جوهر	امكان
كثرة	سلب	علة	وجود
جملة	حد	تفاعل	ضرورة

والناظر لهذه القائمة يجد انها تختلف عن قائمة المقولات الارسطية،
التي حددت المقولات بعشر هي : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ،
الزمان ، الاضافة ، الملك ، الوضع ، الفعل ، الانفعال . ويرى كانط
ان قائمة المقولات الارسطية ليست متجانسة بدليل ان ارسطو ذكر فيها
معاني مثل الزمان - المكان - الوضع وهي ليست مقولات للفهم وانما
هي تتصل بالاحصائية الصورية كما سبق ان بينا . كذلك فان ارسطو

(١) كانط : نقد العقل المجرد ، مقدمة الطبعة الثانية ص ٣٢ .

لم يتبع مبدأ ، وإنما اختارها بالانسفاع ودون أى قاعدة . أما ميزة قائمة المقولات الكانطية فهي أنها منظمة بحقة وفقاً لمبدأ ، فالطرف الاول من كل ثلاثية يعبر عن شرط ، والثانى عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط ، فمثلاً الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة مشروطة بالوحدة ، والجملة هي الجامع بين الوحدة والكثرة . وهكذا الامر أيضاً بالنسبة الى المقولات الاخرى فن الحد هو الجامع بين الايجاب والسلب ، والتفاعل هو وليد الجمع بين الجوهر والعلية ، والضرورة هي نتيجة الجمع بين « الامكان » و « الوجود » . وان كان هذا لايعنى ان تكون المقولة الثالثة مجرد معنى يمكن استنباطه من المقولتين الاخرتين ، بل لابد من اعتبارها بمثابة معنى اولى من معانى الفهم . والسبب في ذلك ان التاليف بين المقولة الاولى والمقولة الثانية من أجل توليد المقولة الثالثة يستلزم وظيفة خاصة من وظائف الفهم لايمكن التوحيد بينها وبين الوظائف الاخرتين المنتزعتين لقيام المقولتين الاولىتين .

— ولكن هل هناك رابطة وثيقة تجمع بين لوحه الاحكام ولوحه المقولات ؟ نعم ، ولناخذ على سبيل المثال مقولة « العلة » التى يعتبرها كانط من أهم المقولات جميعاً . هنا نجد ان التضايف القائم بين الحكم الشرطى والمتصل ومقولة العلة انما يعنى ان علاقة العلة بمعلولها هي كعلاقة المقدم بالتالى في القضية الشرطية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة الى الجوهر والعرض فان الصلة بينهما كالصلة بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية . وشبهه بهذا أيضاً ذلك التاليف الذى يتم في الواقع عن طريق مقولة « الوحدة » ؛ فان هذا التاليف عبارة عن علاقة مماثلة لتلك العلاقة التى يقيمها الحكم الكلى ، وليس لهذا التضايف من تفسير سوى ان مقولات « العلة » و « الجوهر » و « الوحدة » هي التى تجعل في الامكان قيام احكام شرطية ، وحملية ، وكلية ، عن طريق تطبيق تلك الوظائف التاليفية على الحدود الحسية المتكاثرة ، بطريقة اولية خالصة . ويميز كانط بين النوعين الاول والثانى من المقولات

الا وهما مقولات الكم والكيف ، وبين النوعين الثالث والرابع ، الا وهما مقولات الاضافة والجهة . والنوعان الاولان يمثلان المقولات الرياضية وهما ينصبان على موضوعات الحدس سواء اكانت خالصة لم تجريبيية بينما يمثل النوعان الاخران المقولات الطبيعية او الدينامية وهما ينصبان على وجود موضوعات الحدس ، وعلاقتها بعضها ببعض الآخر ، او بالفهم نفسه .

وهكذا يتبين لنا ان لوحة الاحكام ولوحة المقولات عند كانط انما تمثلان قائمة منهجية منسقة ، لانها قد نظمت بالنظر الى الاصل او المصدر الذي تنبعث عنه اعم تصوراتنا بعكس ما فعل ارسطو حين اقتصر على جمع مقولاته بطريقة تجريبية خالصة ، دون ادنى ترتيب منطقي او تناسق منهجي ^(١) .

ويرى كانط في « الاستنباط الصوري للمقولات » ان المقولات ليست مستمدة من التجربة ، ولا الفهم المنطقي ، وانما ترجع الى قوانين اولية ، ومصدر قبلي في ذهن خاص وظيفته هي اصدار لحكام وجود . ومن ثم يكون لدينا نوعان من التصورات متمايزان تماما ولكنهما يشتركان في الاولانية والقبلية وهما : تصورات المكان والزمان بوصفهما شكلين للحساسية ، والمقولات بوصفها تصورات للفهم . ومن العبث البحث اصل تجريبي لهما .

ان المسألة عند كانط هي : معطيات حسية تتجلى منفصلة بعضها عن بعض ، فاذا اقتصرنا عليها وحدها ، بقيت معرفتنا مجرد انطباعات منفصلة .. مشتته .. مبعثرة .. لا ضابط بينها ولا رابط .

(١) نقلا عن :

- أ - زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ٨٦ - ٨٧ مع بعض التصرف .
ب - عبد الرحمن بدوي : مرجع سابق ص ٢١١ - ٢١٢ مع بعض التصرف .

لذا - يجب ربط هذه الانطباعات ، وهذا الربط لا يتم بدون الفهم فالمشكول
عن ربط المعطيات الحسية هو الفهم ، وهذا الربط لا يمكن أن يكون
مصدره الموضوع الحسى ، أن الربط عقلى فى الأساس ، والحساسية
لاستطيع تفسيره . . انه من صنع الفهم أو الذهن وحده ، والذهن هو الذى
يقوم بتشاطع عقلى خاص يحيل الكثرة والتشتت الى وحدة .

فى الحساسية البصرية اذن تنتظم الاحساسات فى صورتى الزمان
والمكان ، ثم يقوم الفهم عن طريق مقولاته المختلفة بالربط بين
الانطباعات الحسية فى وحدة تزيل تشتتها ، والزمان والمكان والمقولات
موجودة وجودا قبليا سابقا على كل تجربة ، ونحن نفرضها على
للطبيعة من حيث أن للعقل بصورة ومقولاته هو الذى يركب التجربة
وليس العكس .

لكن اذا كانت صورتنا الزمان والمكان والمقولات المختلفة قد فرضت
على الطبيعة من قبلنا نحن ، واذا كان الفهم أو الذهن هو الذى يركب
التجربة لا العكس فهل هذا يعنى أن العقل هو الذى يخلق العالم ؟
أو أن العالم من تصورنا أو تمثلنا ؟ يجب كانه على هذا المآل
بالنفس القاطع ، فلا موضع للشك عنده اطلاقا فى وجود العالم الخارجى
وجودا موضوعيا مستقلا عنا وحجته فى رخص « المثالية الذاتية » هى
أن مجرد شعورى بوجودى الخاص هو فى الوقت نفسه شعور مباشر
بوجود اشياء أخرى خارجة عنى ، فوجود الانا لا بد أن يعنى وجود
الأخر . حقا أن « الموضوع » لا يصل الى « الذات » الا بعد أن يكون
قد استحال الى حقيقة متعلقة موحدة ، ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم
بأن مجرد وجود ذات عارفة يستلزم بالضرورة وجود « موضوع معروف »
وقد سبق أن رأينا أن الصورة العقلية لا يكون لها قيمة بدون وجود
الحدوس الحسية التى تملأها وهذه الحدوس لاتأتى الا عن عالم خارجى
يوجد وجودا موضوعيا . والنتيجة هى أن العالم الخارجى موجود ،
وهو يوجد وجودا موضوعيا مستقلا عنى ، لكن ما أعرفه فيه ليس الا
الظواهر فحسب ، فمعرفة العالم الخارجى ليست الا معرفة بظواهره .

هكذا تنطبق مقولات الفهم على الظواهر ، وعلى للظواهر وحدها،
ولكن السؤال الهام الآن هو : كيف تنطبق هذه المقولات - وهى بسيطة
كلية - على الحدوس الحسية - وهى مركبة جزئية ، السنا بحاجة الى
وسيط يقوم بدور الربط بينهما فيحقق الاتحاد بين المقولات والادراكات
الحسية ؟ يجيب كانط أن الخيلة هى تلك الواسطة التى توحد بين
الحساسة والفهم ؛ وذلك لان الخيلة تعد حسنة من جهة ، لان الصور
التي تمعدنا بها هى فى المكان والزمان دائما ، وتعد تلقائية وإبداعية
من جهة أخرى لانها تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ان تبعد
رسوما تخطيطية Schémas او اسكيمات او رموزا يمكن ان تنتظم
تحتها الحدوس الحسية . فمثلا نحن لانستطيع التفكير فى دائرة دون
ان نرسمها فى اذهاننا ، أو ان نفكر فى الزمان دون ان نرسم خطا
مستقيما فى خيالنا ، كما لانستطيع ان نفكر فى الكم دون ان نتصوره
عددا . وهذا يعنى ان الخيلة تفرض على الحدوس الحسية عملا اوليا
هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزى ، يكون بمثابة توطئة أو
تهيئة للتركيب ذهنى ، الذى سوف يتحقق بفضل المقولات .

وهناك من الرسوم التخطيطية أو الرموز بقدر ما هناك من
مقولات ، ، والرسم التالى يوضح ذلك :

الرسوم التخطيطية أو الرموز	المقولات
<p>العدد</p> <p>وهو وحدة التركيب المحدث في الزمان بين عناصر الحدود المختلفة</p>	<p>أولاً : مقولات الكم :</p> <p>١ - الوحدة</p> <p>٢ - الكثرة</p> <p>٣ - الجملة</p>
<p>الواقعية في الزمان</p>	<p>ثانياً : مقولات الكيف :</p> <p>١ - الايجاب</p> <p>٢ - السلب</p> <p>٣ - الصد</p>
<p>بقاء الواقع في الزمان</p> <p>التوالي المنتظم في الزمان</p> <p>المعية لتعينات جوهر مع تعيينات مائر الجواهر</p>	<p>ثالثاً : مقولات الاضافة :</p> <p>١ - الجوهر</p> <p>٢ - العلية</p> <p>٣ - التفاعل</p>
<p>امتثال الوجود لموضوع ما في وقت غير معين</p> <p>امتثال الوجود لموضوع ما في وقت معين</p> <p>امتثال الوجود لموضوع ما في كل وقت</p>	<p>رابعاً : مقولات الجهة :</p> <p>١ - الامكان</p> <p>٢ - الوجود</p> <p>٣ - الضرورة</p>

ونلاحظ في هذا الجدول ان الزمان هو الشكل العام للرسم التخطيطية او الرموز او الاسكيمات التي يقدمها الخيال للفهم لوضع الظواهر في اطارات وادراجها تحت التصورات ؛ ذلك انه لما كان عمل الخيلة عملا باطنيا صرما ، فانه لابد من أن يتخذ صورة الحس الباطن نفسه ، وبالتالي فانه لابد من أن يتخذ صورة الزمان . والواقع أن الزمان ايضا هو بمثابة وسيط بين الحس الحسى والمقولات : ذلك ، ان الزمان مجانس من جهة للحس ، من حيث انه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية ، ثم هو من جهة اخرى مجانس للمقولة ، من حيث انه كلى وانه عبارة عن قاعدة اولية (١) .

غير اننا يجب أن نضع في ذهننا دائما ان المعرفة الترانسندنتالية الحققة عند كانط ليست الا معرفة بالظواهر ، اعنى انه لا توجد معرفة حققة عند كانط خاصة بالاشياء في ذاتها . ومن ثم فيقدر حرص كانط على أن ذهننا مزود بصور ومعانى اولية كالزمان والمكان والمقولات تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة ، فانه قد حرص في الوقت نفسه على تأكيد استحالة تطبيق هذه الصور والمعانى خارج نطاق التجربة . حقا ان مصدر هذه المعانى الاولى ليس تجريبيا ، ولكننا لانستطيع استخدامها الا استخداما تجريبيا . ولما كانت التجربة الوحيدة التي نمتلكها انما هي تلك التي حصلها بتطبيقنا لمصورتى الحساسة ومقولات الفهم ، فان كل ماتعرفه انما هو بالضرورة « الظاهرة » Phenomena لا « الشيء في ذاته » Noumena . وهذه التفرقة التي يقيما كانط بين « الظاهرة » و « الشيء في ذاته » تمتد الى تمييز جوهرى بين الطريقة التي تبدو لنا على نحوها الاشياء ، وطبيعة هذه الاشياء في ذاتها . وعلى الرغم من أن هذه « الطبيعية في ذاتها » هي حقيقة معقولة بمعنى من المعانى

(١) انظر :

- أ - عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ مع بعض التصرف .
ب - زكريا ابراهيم : مرجع سابق ، ص ٩٢ مع بعض التصرف .

الا اننا لانعرف عنها شيئا محددا .. والسبب في ذلك انه لما كانت الصور والمقولات قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن ، فانه لاسبيل الى تطبيقها بطريقة مشروعة على المعقولات او الحقائق او الاشياء في ذاتها وقد يكون في استطاعة ذهن آخر غير ذهننا نحن البشر ان يدرك تلك المقولات او الاشياء في ذاتها ، ولكن الذي لاخلاف عليه هو اننا لانملك نحن البشر حدسا عقليا من هذا القبيل ، ولو حاولنا تطبيق الصور ومقولات الفهم على تلك «المقولات» فلن نتوصل الى ثبة معرفة عقلية لخلوها ببساطة من الحدوس الحسية ، ومن هنا فانه ليس في وسعنا باى حال من الاحوال ان نكون في اذهاننا مفهوما ايجابيا عن « الشئ في ذاته » بل كل ما نستطيع ان نفعله هو ان نتصوره بطريقة سلبية صرفة ، من حيث انه يضطربنا الى وضع حد املام دائرة امتداد ذهن البشرى : وكانما هو تذكير مستمر لنا بان « دائرة التجربة » هي غير « دائرة الوجود » او اننا لانستطيع ان نبدا من الظواهر لكي نرقى الى « الاشياء في ذاتها » فهناك حدود يجب ان يقف عندها العقل العارف وهى حدود الظواهر التي لايمكن ان ينتقل منها الى « الاشياء في ذاتها » (١) .

لكن ماهو الاصل في اعتقادنا بوجود « الاشياء في ذاتها » ؟ لقد فكر كانط في « انحساسية الصورة » اننا لاندرك الاشياء الا كما «تظهر» لنا ، وقولنا « تظهر » يقتضى افتراض « وجود » شئ تصدر عنه او تظهر عنه الظواهر التي ندركها الحساسية الصورة ، بمعنى ان وجود الظواهر يشير الى « الاشياء في ذاتها » كعلة او كمصدر لها .

ويمكن تلخيص راي كانط في هذه النقطة على النحو التالي :

١ - انظر :

A - Alquié F., *La Nostalgie de l'Etre*, Paris, 1950, p. 27.

ب - زكريا ابراهيم : مرجع سابق ص ص ١٠٠ - ١٠١ مع بعض التصرف .

١ - انه الى جانب الظواهر ، وهى وحدها التى تدرك فى التجربة الحسية ، يوجد اشياء - لى - ذاتها ، او مقولات .

٢ - وهذه الاشياء فى ذاتها لا يمكن ان تكون موضوعات لمعرفة العقل .

٣ - اننا لانستطيع ان نطبق الصور والمقولات عليها لانه لا قيمة لهذه الصور وتلك المقولات بعيدا عن الحدوس الحسية .

٤ - والاشياء فى ذاتها تصورات سلبية فائدتها منعنا من التطع الى حدس عقلى ، ولهذا فهى تصورات حدية تحد من انطلاق الذهن الى ما وراء مجاله .

٥ - كل ما نستطيع قوله عنها هى ان ثم عالما معقولا لا نملك ان نقرر عنه شيئا اكثر من انه يختلف عن العالم الحسى اختلافا جذريا .

٦ - ان الشيء فى ذاته - نؤمننا - يعد من مجهولة نفترض وجودها ولا نستطيع ان نحيط بها لو تعرفنا (١) .

(١) عبد الرحمن بدوى : مرجع سابق ص ٢٦٨ - ٢٦٩ مع بعض التصرف .

النطق الصورى

يقول كانط فى كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » تحت عنوان « فى العقل بصورة عامة » ان معرفتنا تبدأ بالحواس ، وتنطلق منها الى الفهم ، وتنتهى الى النطق ^(١) كما يذكر فى نهاية هذه الفقرة ان الفهم اذا كان هو ملكة تحقيق الوحدة بين الظواهر وفقا للقواعد او المقولات ، فان النطق هو ملكة تحقيق الوحدة بين قواعد الفهم او بين مقولاته وفقا للمبادئ . لذلك فان للنطق الصورى لايُنظر الى الخبرة الحسية ابدا ، او الى اى موضوع ، بل ينظر الى الفهم كى يعطى قبليا - وبواسطة المعانى العامة - انواعه المعرفية العديدة وحدة تسمى وحدة النطق الصورى ، وهذه الوحدة تختلف اختلافا شديدا عن الوحدة التى نستطيع ان نحققها بواسطة الفهم .

وإذا قلنا ان الفهم هو ملكة رد الظواهر الى الوحدة بواسطة القواعد او المقولات ، فيجب ان نقول عن النطق انه ملكة رد مقولات الفهم ، وقواعده الى الوحدة بواسطة المبادئ . فالنطق اذن لا يتعلق ابدا مباشرة بالتجربة ولا بأى موضوع كان ، وانما يتعلق بالفهم من اجل ان يزود مقولات الفهم بوحدة اكبر ، مختلفة تماما عن الوحدة التى يقدمها الفهم . ويمكن ايجاز خصائص النطق الصورى فيما يلى :

١ - انه موجه نحو ما هو عال ومتجاوز Transcendant
اى ما يقع خارج التجربة الحسية .

٢ - انه ينشد ربطا اشمل ، ووحدة اكبر .

(١) حينئذ هنا استخدام مصطلح النطق للدلالة على القوة الثالثة للعقل النظرى الخالص بدلا من استخدام العقل حتى لا يختلط الامر على القارئ ، فما النطق الصورى سوى قوة ثالثة تضاف الى قوة الحساسة الصورية وقوة الفهم الصورى ، وهذا ما قصده كانط بالضبط ، كما اشرنا فى تمهيدات هذا الفصل .

٣ - أن معرفته تتم عن طريق المبادئ لا المقولات .

٤ - وهو يعنى بالفهم وحكامه ومقولاته . وليست له احدى علاقة بموضوعات الحدوس الحسية أو الخبرة الحسية (١) .

النطق الصورى قوة ربط وتوحيد كالفهم الصورى ، بيد أنه قوة ربط وتوحيد لا بالنسبة الى الحدوس الحسية وانما بالنسبة الى مقولات الفهم التى هى بدورها تصورات ومعانى . اننا حينما نتحدث عن النطق الصورى باعتباره ملكة المبادئ فاننا تعنى بذلك اننا هنا امام تصورات عامة ليست ممتدة من التجربة ، ولا سبيل الى تطبيقها مباشرة على التجربة ، وكان مهمة « النطق الصورى » هى تحقيق وحدة القواعد أو المقولات التى يمدنا بها « الفهم » وذلك بادراجها تحت المبادئ العامة . واذن فالنطق لا ينصب عمله مطلقاً على التجربة ، ولا على أى موضوع حسى ، بل ان موضوعه هو الفهم نفسه ، ومهمته هى اضافة وحدة اولية على « المعرفة المتكررة » التى يمدنا بها الفهم ، عن طريق اللجوء الى بعض المعانى أو الافكار . ولئن اتفق العقل مع الفهم فى أن كلا منهما ملكة تاليف أو اداة توحيد ، الا أن « الوحدة » التى يمدنا بها النطق من طبيعة أخرى مخالفة تماماً « للوحدة » التى يمدنا بها الفهم ، حتى ليصح أن نقول عنها انها « وحدة عقلية » صرفة ، فى حين أن وحدة الفهم هى « وحدة تجربة » . اذ لاشك أن الوحدة المطلقة لكل تجربة ممكنة لا يمكن أن تكون هى نفسها عبارة عن تجربة (٢) .

أن النطق الصورى يربط أو يوحد بين الظواهر الداخلية محاولا الوصول الى مبداءها ومنبعها فيصل الى النفس ، ثم يحاول أن يربط

(١) عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص ٢٧٤ ، مع بعض التصرف
(٢) زكريا إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ١١١ .

أو يوحد بين الظواهر الخارجية ويطلق على هذا الربط اسم العالم
أو الكون ، ثم يحاول أخيراً ربط النفس بالكون محاولاً إيجاد صلة بينهما
فيصل إلى الله . يقول ثابت الفندى : إن النطق يميل بطبيعته ويفضل
استعماله غير المشروع لمقولاته التي لا تصلح إلا للظواهر فقط إلى أن
ينظم كل الظواهر الخارجية في فكرة واحدة تجمعها وتفسرها هي المادة
أو العالم ، وأن ينظم كل الظواهر الباطنية في جوهر واحد هو بمثابة
المنبع والاصل لها وهو الأنا أو النفس ، وإن ينظم أخيراً سلسلة
الظواهر الخارجية والباطنية معا (العالم والنفس) تحت فكرة أخيرة
كبدا أعلى لكل شيء هو فكرة الله ثم يستطرد قائلاً « انه إذا كانت
الأفكار الثلاث هكذا وليدة (ميل طبيعي) للنطق الصوري فإن
الميتافيزيقا إذن هي (ابنه المذلل) على حد تعبيره ومع ذلك فليست
لذلك الأفكار أية قيمة موضوعية حيث لا تؤدي إلى معرفة وإنما تظل
وهنا وإملاً (١) : ومن هنا ينجم ثلاثة أوهام هي :

- ١ - وهم علم النفس النظري الذي يدرس النفس .
- ٢ - وهم علم الطبيعة النظري الذي يدرس الكون أو العالم .
- ٣ - وهم علم اللاهوت النظري الذي يدرس الله .

وهذا يعني أن النطق الصوري الذي حاول الربط بمبادئ عقلية
بين مقولات الفهم ، والذي لم يستند إلى أي أسس حسية . أو تجريبية ،
انتهى به الأمر إلى الوصول إلى أوهام ثلاثة . ولما كانت الميتافيزيقا
تركز أبحاثها على الله والنفس والعالم ، وكانت هذه هي مجرد أوهام
عند كائنها لعدم توفر الجانب الحسي لها ، فينتج أن كائنها يكون قد هدم
الميتافيزيقا بمعناها التقليدي .

(١) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩
ص ص ٢٥٣ / ٢٥٤ .

نظرة عامة إلى نقد كانط للميتافيزيقا :

اختلف مؤرخو الفلسفة في الحكم على موقف كانط من الميتافيزيقا ، فذهب البعض إلى أن كانط قد أراد من ورائه بيان استحالة قيام أية ميتافيزيقا نظرية ، بينما قال آخرون أنه لم يقصد من ورائه إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا (الدوجماتيقية) ، عكافة فروعها .

وليس من شك عندنا في أن كانط لم ينصب نفسه منذ البداية عدوا لكل ميتافيزيقا ، بل هو قد أراد - على حد تعبيره - أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم . والخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس ، والعالم ، والله ، إلى ماوراء حدود التجربة ، فاستخدموا تلك الأفكار استخداما متعاليا Transcendant غير مشروع .

أن كانط لا يزعم عدم وجود موضوعات ميتافيزيقية ، لكنه يقول أن عقلنا لا يستطيع أن يدرك كنهها ووجودها . نعم نحن نعرف كيف حاول الكثير من الفلاسفة إقامة صروح ميتافيزيقية شامخة غير مكثفين بالظواهر أو الخبرة الحسية التى لا تشقى عليهم ، غير أن المواد التى استعان بها هؤلاء لم تكن تكفى في نظر كانط إلا لإقامة مستكن بشرية متواضعة .

ومن هنا فقد بقى « الوجود » سرا متيحا هيهات لاي عقل بشرى متناه أن يرقى إليه أو أن يحيط به ، كما بقيت « الحقيقة اللامشروطة » أو المطلق « أرضا مجهولة » لم تستطع أية مغامرة إنسانية أن تمتد إليها أو أن تجوس خلالها ؟

ولكن ، أليست هذه النتيجة التى انتهى إليها كانط من كل نقده للعقل النظرى الخالص مجرد نتيجة سلبية محضة ؟ أو بعبارة أخرى ، ألم يكرس كانط كل جهوده لبيان استحالة الميتافيزيقا باعتبارها علما ، وكان كل مهمة العقل عنده إنما تنحصر في التنكر لذاته والاحتراف ببعجزه ؟ .. كل تلك اعتراضات أدناها خصوم الفلسفة الكانطية في

وجه « نقد العقل النظرى » ، على اعتبار أنه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنى الموجود لدى ديكارت وليبنتز وفولف .

وقد سبق لنا ان رأينا كيف انكر كانط وجود حدس فائق للحس ، وكيف جعل من الفهم والنطق صورتين خاويتين لاتنطويان على اية مادة خاصة بهما . ولكن من المؤكد مع ذلك ان كانط لم يقتصر على الكشف عن اوهام الميتافيزيقا ، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه ، لانه لاحظ انها تستند الى طبيعة العقل البشرى نفسه ، وتقوم على قوانين الروح الانسانية ذاتها . فلم ينظر كانط الى الميتافيزيقا نفسها باعتبارها وهما لابد من القضاء عليه ، بل هو قد اعتبرها ميلا طبيعيا نابعا من صميم تكويننا البشرى . وعلى الرغم من ان كانط قد اكد عجز العقل النظرى عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا الا وهى النفس ، والعالم ، والله ، الا انه لم يقل بأن في وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات . ولما كان كانط قد لاحظ ان العقل الذى يستطيع التدليل على خلود النفس ، وخلق العالم ، وجود الله ، يستطيع ايضا التدليل على فناء النفس ، وقدم العالم ، وعدم وجود الله ، فقد أثر ان يكف عن استخدام العقل للبرهنة على القضايا الميتافيزيقية التى تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر . ولكن هذا لم يمنعه من القول بأن افكار العقل افكار اساسية ، وانها تمثل ممكنات هامة ، وانها قد تستحيل الى حقائق ثابتة اذا انضافت اليها قوة اخرى تفتح امامنا السبيل للايمان بها . وبهذا المعنى يكون كانط قد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية لكى يمهّد الطريق امام ميتافيزيقا الاعتقاد التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم . وهكذا يكون نقد العقل النظرى مجرد تمهيد ضرورى لنقد العقل العملى الخالص (١) .

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

ثانياً

« النظرية الاخلاقية عند كانط »

إذا كانت مبادئ العقل النظرى تنظم مسألة المعرفة على أساس أن ما فى الامكان معرفته لابد أن يكون له أساس حسى ، وراينا فى هذا الصدد أن الميتافيزيقا على الرغم من كل مالها من قيمة باعتبارها ميلا طبيعيا وقفت عاجزة عن وضع احكام أولية تركيبية لانه لا ميدان للتجربة او الخبرة لها ومن ثم توصلنا الى أن النطق الصورى وهو القوة الثالثة من قوى العقل لم يكن فى امكانه التدليل على الله والنفس والحرية - اذا كان ذلك كذلك - فان علينا أن نلجأ الى العقل العملى الخالص حتى نستطيع أن نجد عنده ما عجزنا عن الحصول عليه لدى النطق الصورى .

ولئن كان كانط قد ربط بأدى ذى بدء بين الاستعمالين النظرى والعملى للعقل الخالص ، الا انه قد جعل الاول منهما سبيل العلم ، بينما جعل الثانى سبيل الايمان ، ومن ثم نجد كانط يقسم الميتافيزيقا الى قسمين : ميتافيزيقا نظرية هى ميتافيزيقا الطبيعية ، وميتافيزيقا عملية هى ميتافيزيقا الاخلاق . وهذا يعنى أن ما تناولناه فى كتاب نقد العقل النظرى الخالص هو محاولة الاجابة عن السؤال : « ما الذى يمكننى أن اعرفه ؟ » بينما أصبح السؤال فى نقد العقل العملى الخالص يدور حول « ما الذى يجب على أن افعله ؟ » .

ولقد قدم كانط فلسفته الاخلاقية فى كتابين : الاول هو « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » الذى ظهر عام ١٧٨٥ أى بعد ظهور الطبعة الاولى من كتابه الضخم « نقد العقل النظرى الخالص » ياربع سنوات . والثانى

★ ظهر لهذا الكتاب ثلاث ترجمات باللغة العربية هى :

- ١ - حكمة حمصى : منشورات دار الشرق بحلب . بدون تاريخ .
- ٢ - عبد الغفار مكاوى : الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٥
- ٣ - محمد فتحى الشنيطى : بيروت ١٩٧٠ . طبعة ثانية ١٩٨٠ .

كتاب « نقد العقل العملى الخالص » الذى ظهر عام ١٧٨٨ ، بحيث يعد كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » تمهيدا « لكتاب نقد العقل العملى الخالص » .

ويتقسم كتاب تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق الى ثلاثة اقسام ، تحدث كانه فى القسم الاول منها عن الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة او الشائعة بالاخلاق الى المعرفة الفلسفية . ثم انتقل فى القسم الثانى الى الحديث عن الانتقال من الفلسفة الاخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الاخلاق واخيرا عرض للخطوة الاخيرة من ميتافيزيقا الاخلاق الى نقد العقل العملى الخالص .

كان كانط حريصا على ان يبسط مذهبه الاخلاقى فى هذا الكتاب للقارىء العادى ، لكنه لم ينجح فى ذلك تماما . حقيقة ان الفصل الاول نال قبول القراء ، اذ عرف كانط كيف يعالج افكارا ومشكلات يتعرض لها كل انسان فى كل يوم ، ويحاول ان يحدد موقفه منها ، كما عرف كيف يستشهد لما يقول بأمثلة مستقاة من الحياة اليومية التى نعيشها جميعا . فلما انتقل الى الفصل الثانى وحاول ان يدعم بعض افكاره دعما فلسفيا ، شق على بعض القراء ان يتابعوه ، ووجدوا فى لغته المعقدة عناءا اى صناء . حتى اذا وصل الى الفصل الثالث والاخير ، وحاول ان يضع يد القارىء على لب مذهبه الاخلاقى ، ونعنى به فكرة الحرية ، استبد اليأس بأغلب القراء ، ولصوا كأنهم يسرون فى غرفة معتمة كما كان « جوته » يقول كلما قرأ شيئا لكانط (١) .

يبدأ كانط فى الفصل الاول من هذا الكتاب بقوله ان « الارادة للخيرة » هى من بين جميع الاشياء التى يمكن تصورها فى هذا العالم

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوى ، مراجعة عبد الرحمن بعتوى ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة - ١٩٨٠ المقدمة العربية ص ١٠ ب .

أو حتى خارجه - الشيء الوحيد الذى يمكن أن نعهده خيراً على الإطلاق، دون أدنى قيد أو شرط « (١) ويمضى كانط قائلًا « أن الفهم، والذكاء، ومملكة الحكم ومساوها من مواهب العقل، أيا كان الاسم الذى تتسمى به، أو الشجاعة والتصميم والاصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هى كلها بلا ريب خصائص خيرة خليقة بأن يطمح اليها الانسان، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التى عليها أن تستخدمها والتى يطلق على شخص خواصها من أجل هذا السبب اسم الطبع [أو الخلق] إرادة خيرة . ومثل هذا القول ينطبق على هبات الحظ؛ فالقوة والفنى والشرف، بل الصحة نفسها والهناء والرضا، مما درجنا على تسميته بالسعادة قد يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذى قد ينصرف في أغلب الأحيان فيصير ضروريًا واختيالا. هذا أن لم تكن ثمة إرادة خيرة... وهكذا يبدو أن الإرادة الخيرة هى الشرط الذى لاخفى عنه لى يكون الانسان خليقًا بالمحادة « (٢) .

كان كانط يرى أن مواهب العقل كالذكاء والفهم وأصالة الحكم، والشجاعة والتصميم والاصرار على بلوغ الهدف بوصفها مواهب طبيعية ونعم الحظ مثل المال والجاه والسلطة وغيرها، يرغب الناس في الحصول عليها والتمتع بها باعتبارها خيرات، لكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون « خيرات في ذاتها »، لأنها تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر؛ فالمال قد ينفق في الخير، وقد ينفق في الشر، وقد يستخدم الذكاء في تقدم العلم والانسان، وقد يستخدم في دمار البشرية، والسيطرة على النفس أو رباطة الجأش التى كان الرواقيون

(١) أنظر :

A — Kant Fondements de le métaphysiques des Moeurs, trad Franc, Par P. Lemaire, paris, p. 19.

(٢) زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص ١٧٢
(٣) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق . الترجمة العربية للدكتور عبد الغفار مكاوى ص ١٧ - ١٨ .

يعتبرونها فضيلة من الفضائل ليست خيرا في ذاتها ، لانها لو توافرت لدى المجرم لجمعت منه مجرما خطيرا ، ولاظهرته في عيونا بصورة المخلوق الكريه الذى نفر منه ونقسو في الحكم عليه . اما الارادة الخيرة فهي الشيء الوحيد الذى يمكن ان نعتبره « خيرا في ذاته » ، لانها لاتستمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، او الغايات التى تعمل من اجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى لكسب « اخلاقية » . وفى حين انه اذا انعدمت الارادة الخيرة من كل عمل اخلاقى ، فانه يصبح عندئذ عديم الصبغة الاخلاقية ، نجد الارادة الخيرة - حتى اذا لم تنجح في تحقيق ما تريد - تظل تسطح كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها ^(١) يقول كانط : ان الارادة الخيرة لاتكون خيرة بما تحدثه من اثر او تحرز من نجاح لا ولا بصلاحياتها للوصول الى هذا الهدف او ذلك ، بل انها تكون كذلك عن طريق فعل الارادة وحده ، اى انها خيرة في ذاتها وانها ، اذا نظرنا اليها في ذاتها فلا بد لنا - بلا وجه للمقارنة - ان نقدرها تقديرا يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه ان يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول ايا كان ، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة .

ويستطرد كانط في عرض رايه الخاص بان الارادة الخيرة وحدها من بين كل الاشياء « خيرة بذاتها » ولاينقص من ذلك او يزيد شيئا كونها نافعة او غير نافعة . يقول كانط : اذا ما شامت نعمة الاقدار او تقتير طبيعة تتسم بصفات الحموات ان تسلب هذه الارادة كل قدرة على تحقيق اهدافها ، واذا ما عجزت برغم اشق الجهود التى تبذلها عن ادراك اى شيء ، ولم يبق الا الارادة وحدها . . فسوف تلمع بذاتها لمعان اللجوهرة ، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته ، فلا المنفعة تستطيع ان تضيف الى هذه القيمة شيئا ، ولا العقم يمكنه ان ينقص منها في شيء . ولن تزيد المنفعة على ان تكون التخليفة التى تيسر

(١) ذكرها ابراهيم : مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

تداول الجوهرة بين الناس ، او تلفت انيها لنتظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية ، لا لى توصى بها العارفين او تحدد قيمة ثمنها (١) .

ان هذا يعنى ان الارادة الخيرة لاتستمد خيريتها مما تصنعه او تحققه ؛ فهى عالية على جميع آثارها . انها تستمد تلك الخيرية من صميم « نيتها » . ومادامت الارادة خيرة بذاتها لا بعواقبها ، فانه يجب ان نعد « النية » صنمرا جوهريا للاخلاقية .

وحيث يبحث كانط عن الشروط الواجب توافرها فى الارادة كى تكون صالحة او خيرة بالمعنى الاخلاقى ، فانه يوجهنها مباشرة نحو فكرة الواجب . تكون الارادة الخيرة هى تلك التى تسير وفق قانون الواجب . كانط يفرق بين « الواجب » من جهة وبين « التلقائية المباشرة » من جهة اخرى ، فيقول ان الانسان الذى يحافظ على حياته - مثلا - لايعمل بمتقضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . واما حينما يحافظ الانسان على حياته ، حتى حينما يكون فى قراره نفسه قد عاف الحياة وسئم الوجود ، واصبح يتمنى الموت ، فهناك وهنالك فقط - يكون لمسلكه قيمة اخلاقية (٢) يقول كانط : « ان محافظة الانسان على حياته واجب ، وهى بالاضافة الى هذا امر يشعر كل واحد منا نحوه بميل مباشر ، بيد ان الحرص القلق الذى يخالجه معظم الناس على حياتهم ينطوى على قيمة ذاتية ، والقاعدة المسلمة التى يقوم عليها لاحتوى على اى مضمون اخلاقى . لنهم يحافظون حقا على حياتهم بما يتفق مع الواجب ، ولكنهم لايفعلون ذلك عن شعور بالواجب . وعلى العكس من ذلك حين تسلب المنقصات والمسخط اليائس كل طعم للحياة ، وحين يحس التعيس ذو النفس القوية بالغضب على القدر الذى قسم له اكثر من احساسه بالهزيمة او الهوان ، فيتمنى

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

(٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ، ٧٥ .

لنفسه الموت ويحافظ مع ذلك على الحياة دون أن يحبها ، لا عن ميل أو جزع ، عندئذ تكون مسئلمته أو قاعته ذات مضمون أخلاقي » (١) .

يبعد كانط عن طريقة كل أفعال السلوك التي عرف عنها أنها منافية للواجب حتى وإن كانت نافعة ؛ ذلك لأننا لانملك حتى مجرد السؤال عما إذا كانت قد صدرت عن شعور بالواجب ، طالما أننا نخالف الواجب مخالفة صريحة . كذلك يبعد كانط عن طريقة تلك الأفعال التي تطالبني بالواجب مطابقة حقة ولكن يقبل الناس على ممارستها مدفوعين بدافع المصلحة ويفضرب مثالا على ذلك بالتاجر الذي لا يرفع السعر على صميلة الساذج ، محافظا على سعر ثابت عام للجميع . قالانسان هنا يعامل بامانة ، غير أن هذه المعاملة الامنية لا تكفي في نظر كانط لكي تجعلنا نحكم على هذا التاجر بأنه ملكا - يتفق مع الواجب ومبادئ الامانة ، ذلك لان مصلحته قد اقتضت ذلك ، ولا تستطيع أن نفترض بأنه كان يحمل في نفسه ميلا مباشرا نحو عملائه أو عاطفة معينة جعلته يحس نحوهم بأنه لا يفضل واحدا منهم على الآخر في السعر ، أن سلوكه هذا لم يصدر عن واجب ولا عن ميل مباشر أو عاطفة ، وإنما عن مصلحة ذاتية .

ويرى كانط أن الفعل الذي يتم عن احساس بالواجب والعمل وفقه لا يستمد قيمته الاخلاقية من الهدف المرجى بلوغه ، بل من المقاعدة التي تقرر القيام به وفقا لها . كما يرى أن الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون . ومعنى هذا من جهة أن الفعل حينما يصدر عن الواجب ، فإن قيمته الاخلاقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها ، أو الاهداف التي يبلغها ، أو الغايات التي يسعى اليها ، وإنما تتوقف على أليدا أو القاعدة التي يستوحىها الفاعل في إدائه لهذا الواجب . ومن ثم فإن القيمة الاخلاقية لأي فعل إلى من الأفعال إنما تكن في مبدأ

(١) كانط : تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

الارادة ، بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل ولهذا يقرر كانط أن صدور الفاعل الاخلاقي عن الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية أو المحبة لا يجعل لفعله أدنى قيمة أخلاقية اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الارادة الذي ينبغي أن يصدر عنه في فعله . فالحب نفسه لا ينطوى عند كانط على أى قيمة أخلاقية إلا إذا كان خاضعا لتوجيه العقل بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو كذلك . هذا يعنى أن الواجب لا يستند الى العاطفة أو الوجدان أو المنفعة أو المصلحة ، كما أنه لا يقوم على أى تجربة خارجية كانت لم داخلية .

وإذا كان الامر كذلك فالى أى امر يستند الواجب ؟ انه يستند ويقوم أولا وقبل كل شيء على احترام القانون ومن هنا نفهم قول كانط « بأن الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون » (١) ان احترام القانون هو الباعث الاخلاقي للحييد . نعم أن كل ما فى الطبيعة من اشياء يعمل وفقا لقوانين ، ولكن الانسان وحده هو الذى يتمتع بملكة القدرة على التصرف أو السلوك وفقا لتصوره للقوانين ، أى وفق بعض المبادئ العقلية . فعلى حين أن الكائنات جميعا تخضع للقوانين فإن الانسان وحده من بين هذه الكائنات هو الكائن الناطق الذى يتعقل القانون ، ويعمل وفق مبادئ العقل .

يبد أن كانط يميز بين « الاخلاقية » Moralité والقانونية أو الشرعية Legale ، فيرى ان القانونية تشير الى تصرف الانسان وفق ما يقتضيه القانون أو الشرع . ولكن من الممكن أن يأتى تصرف الانسان مطابقا للشرع دون أن يكون له أى جدارة اخلاقية . ويضرب كانط

(١) انظر فى ذلك :

A — Kant : *Fondements de la Métaphysique des Moeurs* p. 25.

ب — كانط تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

ج — زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مرجع سابق ، ص ١٢٧

لذلك مثالا بالسرقة : فيقول ان القانون يامرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين ، ومادام الانسان لا يسرق او لا يتعدى على املك الغير ، فهو يعمل وفقا للقانون ، ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن بواعث متباينة (كالخوف من العقاب ، او خشية الله ، او احترام الرأى العام ، او الخوف من تأنيب الضمير ، او التعاطف مع الاشخاص المعتدى على املكهم ... الخ) وفى كل هذه الحالات لا يعد الامتناع عن السرقة فعلا اخلاقيا بمعنى الكلمة . واما ذلك الذى يقول « ان واجبى يقضى على بالا اسرق » فاننا لن اسرق احتراما للواجب وللعقل « فهذا وحده هو « الفاعل الاخلاقى » الذى يسمى فعله بحق « فعلا اخلاقيا » واما كل ماعده ، فانهم انما يصدرون فى افعالهم عن مصلحة او حساب نفعى او سعى وراء اللذة او رغبة فى اجتناب الالم ... الخ وتبعاً لذلك فان « الجدارة الخلقية » انما هى وقف على ذلك الفاعل الاخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لمجرد احترام القانون الاخلاقى . وبهذا المعنى يمكننا ان نقول انه لكى يصبح المرء « شخصية اخلاقية » فانه ليس يكفى ان يؤدى واجبه ، بل لابد ايضا من ان يكون ادائه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، اعنى للقانون الاخلاقى باعتباره قانونا كليا اوليا ضروريا (١) .

هكذا ينتهى كانط فى الفصل الاول او القسم الاول من كتابه ميتافيزيقا الاخلاق الى بيان كيفية الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة او الشائعة بالاخلاق الى المعرفة الفلسفية لها ، والتي تمثلت فى الانتقال من التجارب الاخلاقية العديدة الى مبدئها الفلسفى وهو ضرورة العمل وفق الواجب الذى يتطلب ضرورة القيام بالفعل عن احترام للقانون الاخلاقى .

لكن السؤال الذى ينبغى ان نوجهه لكانط هو كيف يعرف الانسان ،

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ١٧٦ .

ما ينبغي عليه فعله ، كى يكون فعله الارادى خيرا من الوجهة الاخلاقية ، ؟
يجيب كانط أن الامر هنا لا يحتاج كبير عناء لو اعمال تفكير ، اذ يكفى
الانسان العادى ، العديم الخبرة ، العاجز عن مواجهة كل ما يقع فى
الكون من احداث أن يسأل نفسه : هل تستطيع ان تريد لمسلمتك ان
تصبح قانونا عاما ؟ فاذا كان الجواب بالنفى ، فان المسلمة تكون جديرة
بان تطرح جانبا ، اعنى لا يمكن أن تكون مسلمة اخلاقية . ويضرب كانط
على ذلك مثلا لذلك الذى يعد وعدا كاذبا أى لذلك الذى يعد وعدا بينما
يبىث النية على عدم الوفاء به ، فاذا حاول أن يعرف هل الوعد
الكاذب يتفق مع الواجب أم لا فإن عليه أن يسأل نفسه : هل يرضيه
ان تصبح مسلمته (التى تجعله يخرج من مازق حرج باللجوء الى وعد
كاذب) قانونا عاما ؟ (ينطبق عليه كما ينطبق على الآخرين) وهل
يمكنه ان يقول لنفسه يستطيع كل امرئ ان يعد وعدا كاذبا حين يجد
نفسه فى مازق لا يعرف وسيلة اخرى للخروج منه ؟ واضح أنه لن يستطيع
قبول هذا ، لانه لايقبل او يريد قانونا عاما يأمر بالكذب « (١) » .

وفى الفصل او القسم الثانى من كتابه تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق
يذهب كانط فى مواضع متفرقة الى أن الواجب صورى محض ، أى أنه
تشريع كلى أو قاعدة شاملة لاصلة له بثغرات التجربة ، ولايقوم على
أى اعتبار علمى أو تجريبى . فيفتح كانط هذا القسم بقوله « لاينبنى
أن نستنتج من استخلاص تصورنا عن الواجب من الاستعمال المألوف
لعقلنا العلى اننا تناولناه تناول تصور تجريبى » (٢) ويقول فى فقرة
ثانية « أنه يستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة وبيقين
تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الافعال متفق مع الواجب ،
على مبادئ اخلاقية وعلى تصور للواجب فحسب » (٣) ويقول فى فقرة

(١) انظر تفصيلات هذا المثال ودلالته فى كانط ، تأسيس ميتافيزيقا

الاخلاق ، مرجع سابق ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠ .

ثالثة » ليس في مقدور الانسان ان يصيء الى الاخلاق اساءة ابلغ من محاولة استخلاصها من امثلة تجريبية » (١) .

كما يذكر كانط ان الواجب يتسم علاوة على انه صوري محض بانه منزّه عن كل غرض ، وانه يطلب لذاته لا لمنفعة او لبلوغ السعادة او لمصلحة او غير ذلك ، كما انه يتسم اخيراً بانه القاعدة الاساسية للفعل ، بمعنى انه لا سبيل الى تشييد الواجب على شيء آخر اذ هو الدعامة او الاساس الذي يعتمد عليه كل تقدير اخلاقي . وهذا يعنى ان كانط كان اعتبر الواجب قانوناً اولياً سابقاً على كل تصور تجريبي ، وانه يمثل الواقعة الاساسية للعقل العملى الخالص .

ذهب كانط الى ان كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين ، وان الكائن العاقل وحده هو الذى يملك القدرة على السلوك بحسب تصور القوانين ، اى بحسب مبادئ ، وانه وحده هو الذى يملك الارادة لذلك ، لانه يملك العقل اللازم لاستنباط الافعال من القوانين ، فليست الارادة سوى عقل عملى . لكن لما كانت الارادة البشرية خاضعة لدوافع حسية معارضة للعقل باعتبار ان الانسان مزيجاً من الحس والعقل ، لذا فانها كثيراً ما تنجح لافعال تتعارض مع القانون . ومن هنا كانت الحاجة ماسة الى اوامر ملزمة تكرها على اداء ما اعتبره الفعل خيراً . وعلى حين انه لا حاجة بالارادة الالهية او الارادة المقدسة الى مثل هذه الاوامر لانها خير محض فان الانسان بسبب النقص الذى فيه محتاج لمثل هذه الاوامر (٢) يقول كانط » وهذا هو السبب في ان الاوامر الاخلاقية المطلقة لا تنطبق على الارادة الالهية ولا على الارادة المقدسة بوجه عام . ان فعل (يجب) يكون هنا في غير مكانة الصحيح ، لان فعل الارادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون . لذلك

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢ .

(٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ مع بعض التصرف .

كانت الاوامر الاخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للارادة بوجه عام بالنقص الذاتى فى ارادة هذا الكائن العقل لو ذلك اى فى ارادة الانسان (١) ويستطرد كانط قائلا « ان كل الاوامر الاخلاقية تصدر بطريقة شرطية او بطريقة مطلقة » اى انه يضعنا امام نوعين من الاوامر : اوامر شرطية مقيدة ، واوامر قطعية مطلقة .

ويمكن التمييز بين الاوامر الشرطية والاوامر القطعية اذا علمنا ان النمط الاول من الاوامر يرتبط بالوسائل ، اى انه يلزمنا باتباع الوسائل حين التطلع الى تحقيق الغايات كان قول لك « اذا اردت ان تنجح ، فعليك ان تذكر » او « اذا اردت ان تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائما » ، اما النمط الثانى من الاوامر فهو غير مقيد بشرط ، لان مايلزمنا به امر ضرورى فى ذاته كان قول لك « قل الصدق دائما » او « كن خيرا » هنا لا يكون قول الصدق او فعل الخير وسيلة للحصول على شيء ما ككلنا ما كان ، بل يكون مجرد سلوك قويم نلتزم فيه اصول القول او نحترم فيه مبادئ الخير . اننا هنا امام قانون اخلاقى عام لانه ملخصه لما يترتب عليه من نتائج او مناقع ، بل لانه هو القانون .

ان الاوامر الشرطية هى مجرد احكام تحليلية تقتضيها دواعى المهارة او الحكمة ، وتقوم على الوسائل ، اما الاوامر المطلقة فهى احكام تركيبية اولية تربط الارادة بالواجب ، وهى مستقلة تماما عن اى تجربة وليست مقيدة بشروط تجريبية او ظروف خارجية او وسائل متفاوتة . ويقول آخر فانه بينما يكون الفعل فى الامر الشرطى ليس خيرا الا باعتبارها وسيلة للحصول على شيء ما ، فان الفعل فى الامر المطلق يتم تصوره على انه خير فى ذاته .

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ص ٥٠ - ٥١ .

يستعرض كانط بعد ذلك في الفصل الثاني من كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى يقف على الاوامر المطلقة التي لابد لارادتنا من ان تراعيها في افعالها وهو يحصر هذه الصيغ في القواعد الاساسية الثلاث التالية :

اولا : « اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك ان تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة » .

ان هذه القاعدة الاساسية يعتبرها كانط مبدأ لسائر القواعد الاخرى ، وهى تعنى ان المحك الاوحد للسلوك الخلقى هو امكان تعميمه من غير تناقض . ويضرب لنا كانط عددا من الامثلة على ذلك ^(١) : فافرض ان انسانا يحس بالفجر من الحياة ، نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به الى حد اليأس ، فطافت بخاطره يوما فكره الانتحار كى يضع حدا لحياته التى تغلب آلامها على مسراتها . لكن المشكلة هنا هى هل يصلح حب الذات قانونا كليا للطبيعة ، السنا نرى انه لو اقرت الطبيعة قانون القضاء على الحياة بواسطة الانتحار لتناقضت مع نفسها لانها تعمل اصلا على المحافظة على البقاء والعمل على تنمية الحياة ؟ ومن ثم يوقعنا تطبيق مبدأ حب الذات في تناقض وعليه فانه لا يصلح لان يكون قاعدة عامة او قانونا كليا للطبيعة .

والمثال الثانى يضربه كانط عن رجل اقترض مالا من غيره ووعده برده ، مع علمه في نفس الوقت بعجزه عن البر بوعده . فهل يكون في وسع هذا الرجل ان يحيل المبدأ الاخلاقى الذى استند اليه فعله

(١) انظر في ذلك :

أ - كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ص ص ٦١ - ٦٥
ب - زكريا ابراهيم : مرجع سابق ص ص ١٨٤ - ١٨٦ .

2) Kant : *Fundements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Franc, Par P. Le maire P.P. 50 + 52.

الا وهو مبدأ حب الذات لو المنفعة الشخصية الى قانون اخلاقى يعممه على الطبيعة ؟ هذا ما يرد عليه كانط بالنفى ؛ لانه لو جاز لكل انسان يجد نفسه ضحية لضائقة مالية أن يقطع على نفسه عهدا وهو يـلـم سلفا بأنه لن يستطيع الوفاء به ، لصار الوعد نفسه لقوا فارقا ، ولاصبح للتعامل بين الناس فى حكم المستحيل ومن هنا فان تعميم هذا المبدأ يوقعنا فى التناقض ؛ لانه سيجعل من الوعد الكاذب قانونا عاما ، وهو أمر يستحيل تحقيقه .

ويسوق كانط مثلا ثالثا فيقول : لنفرض أن انسانا يملك الكثير من المواهب ، أمسك عن تثقيف ذاته وتنمية نفسه وتطوير شخصيته ، وأثر الانصراف الى حياة اللذة ، فهل يستطيع مثل هذا الشخص أن يعمم القاعدة التى استند اليها فى فعله ، بحيث يجعل منها قانونا عاما ؟ وكانط يرد على هذا السؤال بالنفى ، لانه يرى أن هذا التعمم وان كان لا يوقعنا هنا فى أى تناقض ، الا انه لا يمكن أن يصير قانونا كليا ، لان مزج الطبيعى للكائن الناطق أن يريد لقواه بالضرورة اكتمال النمو وتامام النماء ، فهو لا يملك سوى الافادة من الوسائط الممنوحة من أجل تحقيق غاياته الممكنة .

واخيرا فان كانط يضرب لنا مثلا آخر برجل توفرت له اسباب الحياة الرغيدة ، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون فى حياتهم كفاحا شاقا (وان كان فى استطاعته أن يمد اليهم يد المساعدة) ونجده يفكر على هذا النحو : وما شأنى أنا بهذا ؟ فلماذا كل مس السعادة بما تشاء له السماء او بما يشاء هو لنفسه ، فلن اسلبه شيئا لو احسده على شيء ؟ لكننى لا أشتى أن أسهم بشيء فى اسعاد حياته او الوقوف الى جانبه فى اوقات الشدة ؛ لجل أن مثل هذا اللون من التفكير لو اصبح قانونا طبيعيا فان الجنس البشرى سيواصل بقاءه بغير شك بل لانتزاع فى انه سيظل افضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والاحساس ، او دفعة التحمس الى أن يضع بعضها من حين

الى حين موضع التنفيذ ، بينما يعمد الى الخداع كلما برأتته الفرصة ،
 ويبيع حقوق الناس والافتئات عليها بوسيلة او باخرى . ومع ان من
 الممكن تماما ان يكتب البقاء لقانون طبيعى عام يطابق هذه المسلمة
 فان من المستحيل ان يراد غلظ هذا المبدأ ان يكون صالحا صلاحية
 قانون طبيعى عام . ذلك ان الارادة التى تقود ذلك ارادة تناقض نفسها
 فقد يحدث فى كثير من الحالات ان يحتاج مثل هذا الانسان الى حب
 الآخرين وعطفهم وان يجد نفسه محروما من كل أمل فى الحصول على
 المساعدة التى يمتناها ، اذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعى
 للبحث من ارادته ذاتها .

ثانيا : « اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل
 انسان سواك بوصفها دائما وفى نفس الوقت كغاية لا كمجرد وسيلة » .

ان هذه القاعدة تجعل للواجب مادة او مضمونا من حيث انها
 تطلب ان يعامل الانسان الآخر كغاية فى ذاته وليس كوسيلة نستخدمها
 لتحقيق افراضنا . ويعود كائننا الى الامثلة الاربعة السابقة محاولا تطبيق
 هذه القاعدة عليها ؛ فالشخص الذى يفكر فى الانتحار انما يتصرف فى
 شخصه كما لو كان مجرد وسيلة للوصول الى حياة سعيدة ، والشخص
 الذى يعد الآخرين وعودا كاذبة انما يتخذ من الآخرين مجرد وسائل
 لتحقيق رغباته دون ان يعي ان لهؤلاء الاشخاص حقوقهم باعتبارهم
 موجودات عاقلة او « غايات فى ذاتها » وكذلك الامر فيما يتعلق
 بالمثالين الثالث والرابع .

ثالثا : « اعمل بحيث تكون ارادتك - باعتبارك كائنا فاعلا -
 هى الارادة المشرعة الكلية » .

وهذه القاعدة هى بمثابة مركب يجمع بين القاعدتين السالفتين ،
 لانها تنص على ضرورة خضوع الانسان للقانون باعتباره هو مشرعه .

ان الانسان ينتسب الى طبيعتين ، او يتكون على راي ديكارت من جوهرين مختلفين ؛ جوهر يكون جسمه ، وجوهر يكون نفسه ، يخضع الاول للقوانين الطبيعية ، بينما الثاني حر تمام الحرية . نحن على حد تعبير كانط خاضعون لقوانين الضرورة في جانبنا الذى يخضع للزمان ويتمق في عالم التجربة (الجسم) لكننا نتعالى على الزمان في جانبنا العقلى ، وهذا هو ما يجعلنا نشعر باننا غير خاضعين للعلة التجريبية . لاننا نملك وجودا معقولا مفارقا للزمان هو الحرية بعينها . ونحن كثيرا ما نلجأ الى تجاوز الظواهر المحسوسة الخاضعة للزمان بهدف الانتقال الى وجود معقول هو بطبيعته وخواصه مفارق للزمان . وهذا يعنى اننا مجبرون واحرار معا ؛ فنحن مجبرون اذا وضعنا في اعتبارنا ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلة في نطاق الزمان ، ونحن احرار اذا وضعنا في اعتبارنا ذاتنا المعقولة التى تلو على الزمان وتتجاوزه (١) .

ان الانسان باعتباره شيئا في ذاته ، لا باعتباره مجرد ظاهرة من الظواهر ، حر مسئول ، لان اختياراته تتم في عالم مطلق معقول لا يخضع لقيود الزمان ، فالانسان حر لانه ليس مجرد ظاهرة ، وحرية الاخلاقية انما هى عقله نفسه باعتباره عاليا على الطبيعة . وحرية الانسان هذه هى التى تمكننا او تجعلنا قادرين على توجيه ذاتنا في استقلال تام عن المعطيات الحسية . وبهذا المعنى يكون كانط قد اقام تمييزا حاسما بين مملكة الطبيعة ومملكة الغايات . بين الضرورة السائدة في الطبيعة وبين الحرية السائدة في عالم العقول . بين دائرة العلم ودائرة الاخلاق .

ويؤكد كانط في كتابه « نقد العقل العطل الخالص » كل الافكار

(١) انظر تفصيلات ذلك في كتاب :

Kant : critique de la Raison pratique, trad. Franc. Par picavet, Alcon, 1921 p. 51

التي نادى بها في كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » . ونجد كانط يحاول التأكيد على ان الارادة الكلية المشرعة للقوانين ضرورية لقيام اخلاق الواجب ، محاولا استخلاص تلك الاخلاق بطريقة تصورية بحتة دون الاستعانة بأى عنصر تجريبى . وهنا نجد نص فى كتابه « نقد العقل العملى الخالص » على ثلاثة مبادئ رئيسية يعتبرها بمثابة الاركان الاساسية لكل مذهبه الاخلاقى وهى :

- ١- ان جميع المبادئ العملية التي تعد موضوعا او مادة للملكة الرغبة ، بوصفه مبدءا محددا للارادة ؛ انما هى مبادئ تجريبية ، ولا تستطيع ان تزودنا بأية قوانين عملية .

Tous Les Principes pratiques qui supposent un objet (matière) de la Faculté de désirer, Comme Principe déterminant de la volonté, Sont empiriques et ne peuvent Fournir du Lois pratique (1).

يعنى كانط بملكة الرغبة تلك القوة التي تعد موضوعا ما مرغوبا فيه . وباعتبار ان موضوعات الرغبة مرغوبا فيها فهى اذن من ثم تعد معطيات تجريبية ، ومن ثم فهى قاصرة عن قهر الارادة المعقولة ، وقاصرة عن الضغط عليها كي تعمل . هذا علاوة على ان ملكات الرغبة عند الناس تختلف باختلاف القوى الحاسة لديهم ، وهذا يجعل العنصر التجريبى غير موضوعى بل ذاتى .

- ٢ - ان جميع المبادئ العملية المادية - من حيث هى كذلك - هى من نفس النوع ، لانها تتدرج كلها تحت المبدأ العام الداعى لحب الذات وللشهادة الشخصية .

Tous Les Principes pratiques matériales sont, Comme tels, d'une

1) Kant : Critique de La Raison Pratique. p. 31.

Seule et meme espèce et se raiçant sous Le principe générale de l'amour de soi ou du bonheur personnel. (1).

ومعنى هذا المبدأ العام أن القواعد أو المبادئ العقلية تستند جميعا الى موضوعات خارجية تؤثر على حواسنا ، لا على عقلا وبالأحرى تدعونا الى اجابة ما يحقق حيننا لذواتنا ويؤكد سعادتنا الشخصية في العالم الخارجى . ومن ثم فلا يمكن أن نعدها بالمنظور الكانطى قواعد تتصل بالعقل العملى الخالص .

٣ - اذا كان لكائن عقل ان يتصور هذه المبادئ كقوانين عملية كلية ، فلن يكون في وسعه ان يتصورها الا باعتبارها مبادئ تحدد الارادة لا بمادتها ، بل بصورتها فقط .

Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme de lois pratiques universelles il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par La matière, mais simplement par la Forme (2).

ويتضح من هذا المبدأ أن كانط يرفض رفضا كاملا أى تصور تجريبي لقوانين العقل العملى الخالص ، بل هو يفترض أنه حتى اذا تصورنا هذه المبادئ على أنها قوانين كلية عامة ، فإن هذا يرجع الى الصورة لا الى المادة ، بمعنى أن هذا التصور سيصبح صورة خالصة للقوانين لا تخاطله أى مادة .

فإذا قبلنا هذه المبادئ الثلاثة ، كان في استطاعتنا أن ندرك أن الارادة لابد أن تكون ارادة حرة ، إذ لما كانت المبادئ المحددة للظواهر في الطبيعة هى نفسها ظواهر ، وبالتالي « مواد » لا صورا ، فقد تعين ألا يكون في الامكان تصور المبدأ الصورى باعتبارها محددا ،

1) Kant.: Critique de la Raison Pratique, p. 33.

2) Ibid., p. 43.

الملمح لا اذا تصورناه خارجا عن كل سلسلة « عليّة » اى بوصفه حرا .
 واذا افترضنا ان الارادة حرة ، فان علينا ان نبحث عن القانون الذى
 يستطيع هو وحده ان يحددهما ضرورة . والواقع انه لما كانت الحرية
 مستعالية خارجة عن نطاق كل تجربة ، فانه لا يمكن ان تحدد بفعل
 اى مادة حسية ، وبالتالي فانها لا يمكن ان تتحدد الا بفعل الصورة
 المخالصة للقانون . ولما كانت الصورة الخالصة الاولى للقانون هي -
 بحكم تعريفها - كلية شاملة ، فان في استطاعتنا ان نصل - عن طريق
 الاستنباط - الى القانون الاساسى لكل اخلاقية «^١» الا وهو القانون
 الذى يقول :

« اعمل بحيث يكون من الممكن دائما ان تكون مسلمة ارادتك في
 كلوقت ذاته مبدا لتتبرير كل » .

· Agis de telle Sorte que La maxime de la volonté puisse toujours
 valoir en même temps comme Principe d'une législation
 universelle (2).

ويسمى كالمط هذا القانون بالقانون الاساسى للعقل العملى الخالص
 Loi Fondamentale de la raison pure pratique
 ثم يذهب الى
 « ان استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد لجميع القوانين الاخلاقية ،
 ولجميع الوجبات التى تنطبق على هذه القوانين ، وان الارادة اذا كانت
 تابعة اى غير مستقلة فانها لاتصلح لبدا لان تكون قاعدة لى التزام
 كما انها تكون مناهضة لاخلاقية الارادة » .

L'autonomie de la volonté est le principe Unique de toutes les
 lois morales et des devoirs qui y sont conformes. au contraire tout ce

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ٢٠٦ .

2) Kam . Critique de la Raison Pratique, P. 50.

hétéronomie du libre choix non seulement n'est La base d'aucune obligation et à la moralité de la volonté.(1).

يغض كانت بعد ذلك وفي كتابه نقد العقل العملي الخالص في الحديث عن مفهوم « الخير » : ذلك المفهوم الذي لم يعرض له كانت الا قليلا جدا في كتابه « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » . ولا يوافق كانت على رأى اولئك الذين حاولوا استخلاص مفهوم الخير من بعض معطيات التجربة ، ومن ثم رفض ان يكون « الخير » يعنى ماهو « ملائم » او « نافع » بينما يعنى الشر ماهو « غير ملائم » او « ضار » ، ذلك اننا لو اقمنا الاخلاق على مفهوم الحرية ، فاننا لن نتمكن من ربط ، « الواجب » او « الخير » بما هو حسى او تجريبي .

وعلى هذا النحو لا يكون « الخير » عند كانت سوى مطابقة الارادة للقانون الاخلاقي ، في حين ان الشر يعنى معارضة الارادة لهذا القانون . علما بان هذه المطابقة وتلك المعارضة صوريان خالصان ، اى انهما يعبران عن توافق النية او عدم توافقها ، دون ان يكون هناك اى مجال للتطبيق المادى ، فان مثل هذه التطبيق انما يعبر عن قانونية الفعل ، بيد انه لا يعبر عن اخلاقيته .

ومادام العالم الحسى هو عالم « ماهو كائن » لا « ما ينبغى ان يكون » ، فقد يكون من التناقض ان نحاول قياس قيمة « الجدارة الخلقية » بالاستناد الى كمية الخير الحقيقي التى يحدثها النشاط الاخلاقي فى صميم العالم الحسى . هذا الى ان العقل العملي لا يملك كالعقل النظرى اى حدس خاص به يستطيع عن طريقه ان يطبق مفاهيمه على الواقع الخارجى . وكل ما يملك العقل العملي القيام به هو ان يسائل نفسه : « اترانى اريد حقا بكل ارادتى ان انتمى الى طبيعة يكون فيها الفعل الذى ارجب فى ادائه . قانونا عاما لها ؟ اترانى اقبل

1) Ibid : P. 52.

ان نكون عضوا في عالم تكون الكنبة التي تفوهت بها جزءا لا يتجزأ من صميم نظامه « الطبيعى ؟ » واذن ، فإن في وسعى ان انظر عمليا الى « طبيعة العالم المحسوس كما لو كانت هى نموذج الطبيعة العقلية » ، بحيث اتصور تحقق الثانية في الاولى . ولكن لا حاجة بنا الى القول بان هذا التقريب الذهني انما هو مجرد تقريب رمزي ليس من شأنه سوى ان يسمح لنا بالانتقال من فكرة القانون الى بعض التصميمات العملية . واما من وجهة النظر المعيارية (بل من وجهة النظر الواقعية أيضا) ، فاننا لانتحكم الا في نياتنا فقط ، وبالتالي فاننا لانستطيع ان نخضع الطبيعة لقرارات حريتنا ^(١) .

يتحدث كانط بعد ذلك عن الخير الاقصى ، ويعدده نتائج ميل ضروري للعقل العمل الخالص ، فكما وحد النطق الصوري في العقل النظري المجرد بين الظواهر الخارجية في العالم والداخلية في النفس ، ثم وحد بينهما محاولا ايجاد عله لهما فوصل الى الله ، تلك التي عددها كانط من افضالط العقل النظري الخالص ، كذلك فان العقل العملي الخالص به نفس الميل الى التوحيد او الربط بين الخير الخلقى اى الفضيلة والخير الطبيعى كاللذات والصحة والخيرات الاخرى المحسوسة والتي نجدها في التجربة ، ويطلق على نتيجة هذا الربط اسم « الخير الاقصى » . لكن لما كانت مبادئ الفضيلة تتعارض مع مبادئ اللذة او السعادة تعارضا اساسيا وجوهريا ، فان الصلة بينهما تثير في وجه العقل العملي تناقضا هاما : فهل يمكن للعقل العملي ان يحل هذا التناقض ؟ يجيب كانط بان العلاقة بين الفضيلة والسعادة لايمكن ان تكون علاقة تحليلية ، فان النسبة القائمة بينهما لايمكن الا ان تكون تركيبية اى علاقة علية ولكننا نعرف ان السعادة لايمكن ان تكون علة للفضيلة ، والا لكانت دعامة

١ - انظر :

A — Ruyseen : Kant, Paris, Alcan, 1929, p. 223.

ب — زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الفضيلة مجرد دعامة تجريبية-بحثة . فهل تكون الفضيلة إذن هي علة السعادة ؟ هذا لا يمكن قبوله لأننا لا يمكن أن نتصور إمكان قيام علاقة بين فكرة الفضيلة - وهي عقلية وبين مفهوم السعادة - وهو تجريبي - فهل نقول إذن باستحالة تقرير وجود عليية في الحالتين ، وبذلك نكون قد اعترفنا باستحالة حل التناقض الذى نحن بإزالته ؟

يجيب كانط أننا نشعر بأنه ليس من العدالة فى شيء أن تبقى الفضيلة منفصلة عن السعادة ، وأن تناقض العقل العملى إنما ينحصر فى أننا نلاحظ من جهة أنه لا ينبغي للسعادة أن تكون هي الباعثة على فعل الخير لارتباطها بما هو حس كما ذكرنا ، لكننا نلاحظ من جهة أخرى أيضا أن الفضيلة ليست هي العلة الفاعلية للسعادة ، وكانط يرى أن استحالة حل هذا التناقض إنما هو فى الحقيقة مجرد استحالة نظرية . ولكن ليس ما يمنعنا مع ذلك أن نتصور الفضيلة باعتبارها شرطا للسعادة بدون أن نتصور هذه العلاقة بصورة معكوسة أى أن تكون السعادة شرطا للفضيلة . يقول كانط « إن القول بأن السعادة تنتج الفضيلة هو قول باطل بصورة مطلقة » لكن القول بأن الفضيلة هي شرط السعادة ، ليس بقول باطل . وذلك إذا وضعنا فى اعتبارنا أن العلية هنا ليست على غرار العلية القائمة فى عالم الظواهر ، وإنما هي عليية من نوع آخر تشبه العلية التى تمارسها شخصيتنا المعقولة على شخصيتنا التجريبية (١).

والواقع أنه ليس أمامنا لرفع تناقض العقل العملى إلا أن نفترض وجود خالق عاقل يكون هو علة الارتباط بين الفضيلة والسعادة ، ومن ثم الوصول إلى « الخير الأسمى » . وهذا يعنى أن هذا الخالق العاقل هو الذى يوفق بين مملكة الطبيعة [للسعادة] وبين مملكة الغايات [الفضيلة] أى هو الذى يوفق بين الحس والعقل باعتبار أن السعادة

(١) انظر فى ذلك :

A. Kant : Critique de la Raison pratique, P.P. 218 - 221.

ب - زكريا إبراهيم : مرجع سابق ص ٤١٢ - ٢١٢ .

حسية والفضيلة عقلية : وكان كأنط يعود بنا الى فكرة سبق التوافق
Pre - established Harmony التي نادى بها ليبنتز من قبل (١) .

لانه يتعامل هنا من ذا الذي يستطيع أن يحقق ذلك التوافق الاسمى
بين الفضيلة والسعادة ، أو ذلك الانسجام التام بين الارادات الخيرة
والعالم الحسى ان لم يكن هو الله ؟

ان الارتباط بين السعادة والفضيلة تحقيقا للخير الاقصى يفترض
وجود الله كخالق عاقل يحقق التنااسب والانسجام بينهما ، ويعمل بما
لايتعارض مع قانون الارادة الموجودة لدى الكائنات البشرية أى بما
يتلاءم مع النية الاخلاقية . كما يفترض من جهة ثانية خلود النفس
والتي تمكن الانسان من مواصلة تقدمه اللامحدود أو ترقيه اللامتناهى
فى عالم آخر ، بمعنى استمراره فى الوجود ، ويقال له الى الابد .

ان فكرة خلود النفس تنجم عن أن الانسان كى يستطيع ان يحقق
« الواجب » على أحسن وجه ، فيجب ان تتاح الفرصة امامه لكى يحيا
حياة خالدة فى عالم لامتناه يتجاوز حدود حياته الارضية القصيرة
المحدودة الاجل . ويمعنى آخر فان بلوغ الفضيلة أو القداسة يستلزم
استمرار النفس خالدة بعد موت الانسان .

لابد اذن من ان يكون هناك فاعل تتحدد فى شخصه الفضيلة
والمساعدة اتحادا تاما ، أى لابد من وجود كائن اسمى عال على الحقيقة
الحسية ، مع كونه فى الوقت نفسه موجودا عاقلا واخلاقيا معا . وهذا
الموجود انما هو الله . فاذا عرفنا ان مبدأ الواجب قد اضطرنا من
قبل الى التسليم بوجود الحرية ، باعتبارها مسلمة ضرورية لقيام

(١) انظر تفصيلات ذلك فى كتاب :

ليبنتز ، فيلسوف الذرة الروحية مع ترجمة كتابه المونا دولوجيا
للمؤلف ، وانظر أيضا الفصل الذى عقده عن ليبنتز فى هذا الكتاب.

« الاخلاقية » امكننا الآن ان نقول ان للعقل العملى ثلاث مسلمات هي الحرية ، والخلود ، والله .

ان خلود النفس هو المسلمة الضرورية التى لا بد من افتراضها اذا اريد للارادة البشرية ان تحقق القانون تحقيقا كاملا غير منقوص ، واما وجود الله ، فهو مسلمة ضرورية لامكان التوفيق بين الطبيعة والحرية لو بين السعادة والفضيلة ، والعقل العملى يؤمن بالحرية والخلود والله ، على الرغم من عجز العقل النظرى الخالص عن البرهنة على هذه المسلمات الثلاث ^(١) . انها مسلمات نعتقد بها او نؤمن بها ايمانا .

(٢) انظر :

A — Kand : Critique de la Raison Pratique P.P. 222 - 240.

ب - زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ٢١٢ - ٢١٥ .

الفصل السابع
هيجل
والفلسفة الجدلية

هيجل والفلسفة الجدلية

وصلت الروح الألمانية الى ذروتها في فلسفة هيجل كما وصلت بالتالى
فلسفة السياسة المثالية الى القمة في تفكير هذا الفيلسوف . ولقد فاقت
عبقريه هيجل الفذة كانط وفيشتة عمقا وعرضا ، ولقد اتفق العباقرة
التلاثة على أنه يجب تلمس المبادئ السياسية من خلال النسق
الفلسفى ، فما السياسة الا جزء من الفلسفة^(١) .

١ - نسق هيجل الفلسفى :

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف المانيا العظيم بعد كانط
في اعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية
المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت «نسقا مثاليا أكثر
ممقولية وفهما»^(٢) للعالم وللوجود ولكن هذا النسق الهيجلى :تتسم
ولايرال بطبع العموص والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل «أن فلسفة
هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة»^(٣) ويضيف بأنه «أصعب فيلسوف على
الفهم من بين عظماء الفلاسفة»^(٤) ولعل السبب في هذا راجع الى كتابات
هيجل هى مركبة : ومدققة . ومتقلة بالمعانى . ونادرا ما يقول ما يعنيه

(*) هيجل : Georg - Wilhelm Hegel فيلسوف المانى عاش ما بين عامى
١٧٧٠ - ١٨٣١ ، احم مؤلفاته فينومينولوجيا الروح ، موسوعة العلوم
الفلسفية .

1. Dunning : Political theories - Book III. p. 316.
2. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316.
3. Russell, B., : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 775.
4. Ibid.

أو معنى ما يبدو أنه يقول»^(٥) وعلى أية حال يمكننا في كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيكلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات»^(٦) .

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلي تمام الفهم يجب أن نلم في عجلة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التي أتت إلى هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ؛ فلقد أتت هيجل من كانت فكرة أن العقل أولى في الأهمية وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمي . وأتته من أسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ؛ وأن العالم خاضع إلى نسق عقلي روحي ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطاً ضرورياً (وحدة الوجود) وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هي أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هي المسالم الحقيقي ؛ وأن عالم الحواس مشتق عن العالم المنعالي للروح . والثانية هي أن العالم المادى يرجع إلى التسييد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كتاج لهذه الروح ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التي أتته من كانت وأسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالاتها من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلي «أولاً ؛ المنطق ؛ ثانياً ؛ فلسفة الطبيعة. ثالثاً ؛ فلسفة الروح»^(٧) ويفيض رأيت في هذا التقسيم فيقول أن هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام «الأول ؛ هو المنطق وينقسم إلى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة. والثانى ؛ فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث ؛ فلسفة الروح

(٥) لا يمكن : ترجمة فؤاد زكريا ، عصر الايديولوجية - الفصل الرابع من ٨٠ .

٥. Encyclopaedia Britannica. Volume II, p. 361.

٦. Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدول : والجدول هنا ليس فنا قائما على براعة المجدل كما كان الأمر عند الأغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته ناقس فيه محتوياته ويقوم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات . فهو إذن حكم يقول هيجل مبدئاً بكل الحركات والنشاطات التي مجدها في «نوافح»^(١٨) ويتكون الجدول الهيجلي من «الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منها Synthesis»^(١٩) . ومع ذلك يجب أن نحترز هنا من فكرة أن الجدول ما هو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدول ونلتقي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعته نوعية خاصة فهو في فلسفة الطبيعة مثلاً موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها فيها في فلسفة الدين مثلاً أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد عد أن معنى هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب . الأول هو مذهب الوجود . - الثاني هو مذهب الماهية ، والثالث مذهب الفكرة الشاملة . وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيراً مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائماً في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأتنياء بشكل مباشر . رَأَمَ الوجود يقوم بالوجود : ولا بد صُبَّ لمذهب هيجل من أن يلتقي الوجود واللاوجود في وحدة أعلى . هذه الوحدة يسميها هيجل بالضرورة : يقول هيجل «أن حقيقة الوجود واللا وجود هي في وحدة الأثنين : وهذه الوحدة تسمى بالضرورة»^(٢٠) .

18. Findlay, J. N. : Hegel Are - examination. ch. III. p. 95.

19. Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.

20. Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii. p. 103.

ويسمى مذهب نوحود مدبره في مذهب أقسامه مذهب هي بعد
منه دخلي معي . منه دبر هو كذب وصحة الذي هو نكم
وضمنه القنث هو القيس ومسوله الكيف هي سى يكتسب الوجود
بغضله تكللا معب بيمينه لأنه بدوب يكون وجود محب خلو من أى
تعيين . ولكن وطبق للجدل المهبجنى يقودن الفكر الى مقولة ثانيه تقبل
الأولى وتكون مفيدة لها فتظهر مقولة الكم ومقولة الكم هذه هي المتوسط
الذى نعمل من طريقه الى المقوله المنه وهي القياس جماع المقولتين
السابقتين وحقيقتهم ، والانتقل من الكيف الى الكم لا يتم بالتدرج
أو على درجات وانما يحدث على شكل ثغرات أو وثبات فجائية. فلنلج
ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصن الحرارة بل يتحول الماء الى تلج
فجأة وبلا مقدمات أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول
هيجل «كم كفى»^(٢١) ودو وحدتهم وجمعها وحقيقتهم لأن القياس
يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقي عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرية
السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب
الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر
أغوار الأشياء ، لكي يصل الى ماهية الأشياء والى أسسها الحقيقية .
وهنا ينتقل هيجل الى مذهب الماهية . والماهية عند هيجل أقوى وأعمق .
يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في
ذاته»^(٢٢) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول
هيجل نفسه عن هذه المقولة «كل شيء ينطبق على ذاته ف أ هي أوبالسلب
أ» لايمكن أن تكون في نفس الوقت «أولا» «أ» وهذه المسألة بالرغم من

21. Ibid : p. 201.

22. Ibid : p. 206.

كونه قانوناً حقيقياً للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قسائير للفهم المجرد^(٢٣) ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقوده الجدل إلى المقولة المقبلة وهي مقولة الاختلاف، وهذه المقولة تقرر كما يقوله هيجل أنه «لا يوجد شيئان يشبهان بعضهما البعض تسم المشابهة»^(٢٤) ولكن طبقاً للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين بل يجب أن يجمعهم في وحدة تعطينها حقيقتهما . وهذه الوحدة يسمى هيجل بـأسس Ground والأسس يقول هيجل «هو وحدة الذاتية والاختلاف»^(٢٥) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطبيق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التي يمكن التوسط (عن حريق مذهب الماهية) في جوفها أو هو الإيجاب الذي تدخله السلب كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة ، فمذهب الوجود بمقولاته يعطينا معرفة دينامية وهي المعرفة التي نصدقها حين ندرك العالم بحواسنا ، أي حين ندرك البواهر أو الوجودات كما هي ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، ومقولاته تمثل معرفة الفهم التي تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكر الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة : كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهي وجهة النظر التي تأخذ بها الفلسفة .

وينبغي أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلي :

١ — أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالחס الذي يمثل

23. Ibid : p. 213.

24. Ibid : p. 216.

25. Ibid : p. 224.

التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذي يمثل التقسيم الثاني أو العقل الذي يمثل التقسيم الثالث وإنما هي درجات متصلة أو ثقل الاتصال ومرتبة أقوى ارتباط .

٢ - ان الفكر لا يستطيع أن يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها مصرب الفكرة الشاملة . وإنما لأبد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - ان التقاء مذهب الوجود ومذهب اللاهية في مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصير معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة العمل .

٤ - المعرفة الفلسفية هي أنصح المصارف وأرقاها ؛ لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ - في كل العمليات الهيجلية نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً (٣) ، فالتناقض أساس الديالكتيك والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذي يدفعنا الى الحركة والانتقال من فكرة الى أخرى .

ثانياً - فلسفة الطبيعة عند هيجل :

ان الفكرة التي بحثناها ونحن بازاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكرة مجردة بل لأبد من أن يقابلها أو يناقضها تبعاً للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة ، أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود الى ذاتها وتصبح -

نألفنا - فلسفة الروح عند هيجل :

وينتسب القسم الثالث والآخر من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح. وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر مهي كما يقول هوفدنج ألا «فلسفة للروح من البداية لنهاية : فهذه الفلسفة مهي ألا محاولة تجعل علم الروح علم مطلق»^(٣٥) إذ أن هيجل ينزح بأن «كل شيء روح والروح هي كل شيء»^(٣٦) .

الفكرة بعد أن كانت مجردة مكررة محضة في المنطق . وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة نزية بالروح غنية بما اكتسبته في طواغها بلعقد والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والاطلاق .

ويعالج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الضبيعة الخبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة : ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلية للأفراد : ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية . والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأسمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي : الانثروبولوجية والفينومولوجيا وعلم النفس

35. Hoffding : A history of Modern philosophy. Volume II. ch. iii, p. 184.

36. Ibid : p. 185.

«والأنثروبولوجية ندلج النفس في حلة اتحداها بانجسم • وتناقش علاقة النفس بالجوامد • وأجنس الانسانية واختلاف الاعمار ... أما ضم النفس فهو يعالج الاشياء المختلفة للحينة العقلية نظرية كنت أم عقلية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والارادة» (٣٧) •

وأما الجزء الثاني الحصص بروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو • أجمل أجزاء فلسفة هيجل (٣٨) كما يقول رايت ، ويقسمه الى ثلاثة أجزاء هي :

أ - فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل : بأن تكون اسنا وأن تحترم الآخرين كنسنتين (٣٩) ويقسم هيجل هذا الجزء الى ثلاثة أقسام هي ١ - الملكية : فكل اسنان له الحق في أن يمتلك أشياء : ٢ - التعاقد الذي يحمي الافراد ٣ - الجريمة أو للخطأ الذي يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق. وبعدون اهتمام بحرية الآخرين ، هذا ويرفر هـ فدنح بأن : فلسفة هيجل عن الصيقي لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية للتاريخية للدولة ككل» (٤٠)

ب - الأخلاقيات الذاتية : وهي تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الاولى وهي تعالج «أ - حق الفئ المجرد والصوري وهو ذلك الحق الذي يحتمل محتوياته الى الاخبارج ... ب - المظهر الخاص للفئ وهو محتواه الداخلي ... ج - والله باعتباره الغاية النهائية للارادة» (٤١) •

37. Encyclopaedia Britannica, Volume II. p. 383.

38. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 339.

39. Hegel : The philosophy of right (Great book 40) para 159. p. 58.

40. Ibid : 157, p. 57.

41. Ibid : 157, p. 80.

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية ، ويقسم هيجل الى ثلاثة أقسام هى :
 ١ - الأسرة وهى المؤسسة الاجتماعية الاولى وهى ليست حسية أو تمثيلية وإنما هى «وحدة أخلاقية»^(٤٢) وتقوم الأسرة على دعامتين ثلاث وهى «الزواج ... الحب ... وتعليم الأطفال»^(٤٣) ويقوم كتيّف للآسرة الأخرى الأولى المجتمع الأولى أو المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقت الحكمة ٢ - والدولة هى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر «فهى غايتهم وحقيقتهم»^(٤٤) وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية^(٤٥) ، ولقد أعطى هيجل الدولة أرفع اعتبار^(٤٦) ، فى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحريّة المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فاللدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرّف هيجل وهو بصدد دراسة الدولة الى تلسقات التاريخ وذهب فيه الى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى . ويبدأ هيجل فلسفته بدراسة الصين فىقول : وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ^(٤٧) .

وتتقدم لروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لى تصبح محاطة بالغيبية وقواها وبالألهة عند الإغريق ثم لى تصبح أكثر

42. Wright : A history of modern philosophy. ch. xii. para 1. p. 116.

43. Hegel : The philosophy of right (Great Book) para 159, p. 58.

44. Ibid : para 157, p. 57.

45. Ibid : para 157, p. 80.

46. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. para 1, p. 116.

47. Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. para 1, p. 116.

تحديدًا وتخلعًا من الآليه عند الرومان . وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهذا تمثل الروح الألمانية روح 'العالم الجديد' (٤٨) .

ويرى هيجل أن تريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ماهو 'لا عملية تقدم وتتحقق للروح' (٤٩) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنين 'إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع 'المصالح المشتركة للدولة' (٥٠) . ومن ثم فيجب أن تنحصر الارادات الفردية في ثنائيا الدولة أو يجب على 'الارادات الفردية أن تعمل داخل اطارها' (٥١) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثة :

أ - الملمن : ويتكون من جعوانب ثلاث : الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي (٥٢) .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين : ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو ايجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى (٥٣) .

48. Ibid : para ix; p. 341.

49. Ibid : Introduction, p. 16.

50. Ibid : Introduction, p. 24.

(٥١) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٦ .

52. Lowith; K. : From Hegel to Nietzsche. para I, p. 36.

53. Hoffding H. : A history of modern philosophy. Volume II. ch. III. p. 189.

وأرائه ، ولأعزو في هذا فلفظ كتب يقول « لقد كتبت فلسفتي بدسى » وهو يقصد بذلك أنه كتبها بنبض حياته بكل ما فيها من عيبه وخصوصية . والمواقع أن كتابات كيركجارد لم تكن في الحقيقة عسير خطوات تربيته لنفسه ، وصوى تعبيرات متتالية عن تاريخه وحياته ، وترجمة لحاساته الشخصية في صميمها . وهذا الاتجاه الذى قد لا يكون أكبر من واقعة بسيطة خالصة ، قد أصبح فى نظر كيركجارد الصورة التى لا بد منها لكل فلسفة حق ، لأنه يرى أن العكس لا تكون له قيمة الا بمقدار ما اذا أبشقت من الوجود نفسه . واستغرق الحياة بأكملها ، وقبل كل المخاطر التى تنشأ عن هذا الاستغراق ، فالفلسفة عنده لا يمكن أن تكون الا فكرا يتشكل فى الهم والقلق عبر تقلبات الوجود الفردى ، ولا تكون لها قيمة أبدا الا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها .

والحق أن الفلسفات الوجودية اللاحقة على كيركجارد قد تأثرت بهذا الاتجاه أيضا تأثر ، حينما رأت أن الفلسفة هى أولا تجربة ، وإذا كان هيدجر وسارتر يريدان إقامة انطولوجيا على هذه التجربة فإنها (أى التجربة) تغل دالما الأساس الذى لا بد منه للنظر الفلسفى ، وحتى بالنسبة لكارل ياسبرز ليست الفلسفة بمنأى المحدد عنده غير هذه التجربة ذاتها ، بأشد ما فيها من عنصر فردى وعينى .

والواقع أنه حينما تولى سورين كيركجارد فى عام ١٨٥٥ لم يكن لاحد أن يتنبأ بأن تبقى أعماله ، وإن نعد لكى محل مكانا مرموقا وسط التراث الوجودى الكبير ، فهى قد كتبت باللغة الدانماركية وهى لغة لا تعرف الا نادرا جدا خارج الدانمارك ، كما أنه هو نفسه لم يكن مشهورا ناهما خارج بلده ، وهى داخلها معزى شهرته لا الى كتاباته وأعماله الفلسفية ذاتها ، ولا الى موقفه الوجودى الذى يؤكد على الذات

والباطن المشخص لهذا الانسان أو ذاك ، ولكن بسبب هجومه المنيق على الكنيسة التي أحالت الايمان الى موضوع يمكن فهمه واستيعابه عقليا بدلا من أن يكون نوعا من المخاطرة والقفز في الهاوية من قبل ذات تدرجت في مدارج الحياة ممتدة بالمدرج الحسي ، مارة بالمدرج الاخلاقي ، ومنتوية بالمدرج الديني . كان كيركجارد يريد أن يجعل مسألة الايمان مسألة شخصية بحيث تقوم بين باطن انسان وبين اله حي متعال ، وذلك دون أية وساطة من البابا أو رجال الكنيسة، ولعل هذا هو الذي جعل باحثا ممتازا مثل ماكواري يقرر « أن وجودية كيركجارد لا تنفصل حقيقة عن البروتستانتية ، وذلك رغم هجومه المنيق على مارتن لوثر » (١) .

لكن اليوم وبعد مرور أكثر من مائة وعشرين عاما على وفاته ، نستطيع أن نقول ، بأن كيركجارد كان « واحدا من أعظم الملاسمة واللاهوتيين ، ان لم نقل أنه أعظم مفكر في يومنا هذا نفسه ، لقد أدى نفاذ تأثيره على الفكر الفلسفي والديني المعاصر ، الى أن يرينا أن الفلسفة يجب أن يكون لها مغزى خاصا لكل فرد منا في لحظته الراهنة » (٢) بل ان هناك من يرى أن نفاذ تأثيره لم يقتصر على الجانب اللاهوتي وحده . وانما امتد لكي يشمل فلسفات أخرى ذات طابع الحادي في الصميم . يقول روبرتس « ان تأثير كيركجارد امتد لا الى الدائرة اللاهوتية فحسب . بل الى الفلاسفة الوجوديين الذين يمثلون الطابع

(1) Macquarrie, J. : *Existentialism* p. 7.

(2) Roubiczek, p. : *Existentialism for and against* p. 55

الفصل الثامن

كيركجارد

مؤسس الفلسفة الوجودية

كي كجارد : حياته ومؤلفاته

١ - حياته

في اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ ولد سورين كيركجارد من أب في السادسة والخمسين وأم في الخامسة والأربعين ، وجاء ميلاده في وقت أنقذت فيه بروة أبيه من الخراب المالى الشامل الذى حدث في كوبنهاجن مسقط رأسه . وكان أبوه الذى شمر بذنب دفين في أعمائه نتيجة تظاوله ذات مرة على الله - كان - يعتقد بأن عقابا سيحل في ثروته لامحالة ، لكن بعد أن أفلست ثروته من الخراب ظن أن عقابا ما سيحل بأبنه « سورين » . ولقد رياه - خلاف إخوته الآخرين - تربية دينية قوية ، تسمير على حرب من المسيحية البروتستانتية التي نلبس الواجب ثوبا دراميا غنيا ، وتصور الخطيئة حملا ثقيلًا مروعا . كشف الأب لابن - وهو لا يزال صبيا - عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التي قدر لسورين أن يحملها في جنبات وجداته ، وفي صميم فؤاده ، وهي أن الابن (سورين) يجب أن يعاقب على جريمة أبيه ، وأن يحمل عنه جزاء تظاوله على الله . في هذا الجو الكثيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة ، كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كلك لها أكبر الأثر على حياته ، واصطيفت بها كل مؤلفاته ألا وهي الكتابة والجدل والإخيل .

حاول كيركجارد وهو في سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الإخيل الكثيب الذى ورثه عن أبيه ، فثار على الحياة الروحية ،

واقبل بكل قوة على تقيضها : على حياة اللهو والشره والشهوات والملذات ،
 فاحصل دراسته ، واتخذ من « تئذلي بحران » مثله الاعلى وهو الذي يرفع
 شعارات « تمتع بالحاضر » و « تلذذ بكل ما هو حسي » و « أقبل
 على كل ما هو سار في الأشياء » ، وأرفض « ما هو غير حار منها » وفي
 هذا النوع من الحياة الذي أسماه كيركجارد فيما بعد بالمدرج
 الحسي (١) ، لا يتخذ الانسان قرارا ، ولا يعترف بواجب ، بل انه
 ينظر الى الواجب على أنه خاضع للملذات ، فالمدرج الحسي يفتقر الى الاختيار بالمعنى
 الدقيق ، وذلك لان الانسان الذي يحب الجمال الحسي ، ويخضع
 لنزواته الحسية ينساق مع التيسار على غير هدى ، فيصبح عبدا
 لشهواته ، أسيرا للملذاته ولا يصبح كائنا مختارا بمعنى الكلمة ، ويلفقه
 لهذا الاختيار يفقد ذاته « اذ الاختيار ، هو الوسيلة الوحيدة التي يحصل
 بها الانسان على ذاتيته » (٢) .

ولعل سبب هدم مقدرة الذات في هذا المدرج الحسي على الاختيار
 بالمعنى الدقيق يرجع الى أن الذات في هذه المعرفة لا تعرف نفسها معرفة
 صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل هي علاقة تتمثل في
 عدد من المتقابلات المكونة للذات مثل : النهائي واللا نهائي ، الزماني
 والابدئي ، الحرية والضرورة . وفي هذه المرحلة الحسية لا تستطيع
 الذات أن تدرك نفسها على حقيقتها ، أعني أن تدرك نفسها بوصفها

(١) انظر الفصل الخاص بمدارج الحياة عند كيركجارد في هذا
 الكتاب .

(2) Croxall; T. R: Kierkegaard Studies, London 1956,
 P. 14.

علاقة بين مقابلات ، ومن هنا لا نستطيع أن نجد في هذه المرحلة
الحسية ما يسمى بالاختيار بمعنى الكلمة .

إن انسان المدرج الحسى يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث
الخارجية وتحت رحمة الحظ والقدر . ولما كان الانسان يبحث في
هذا المستوى عن الاجابة خارج ذاته - اذ هو لا يعرف بمد ذاته معرفة
صحيحة كما قلنا - فإنه لا يستطيع أن يتحمل وجوده في الحاضر . . انه يتجه
الى ما ض غير واقعى ، او مستقبل مستحيل أو يهرب من الغواه ، فينشغل
بأعمال مرهقة ، أو بسلطات محمولة . لكن هذا لا يتأدى به الى حل
مشكلته . . ان علاجه الحقيقي يتطلب منه أن يوجد بين ما هو زمانى
وبين ما هو أبدي ، وهذا هو ما يمكن وصفه « بإيجاد مقزى دائم للحظة
الرائعة » (١) وهو قول يعادل قولنا بعميق معرفة الانسان لذاته ، اذ
الانسان وحدة من الزمانية والابدية .

ما هنا يتبين « سورين » أن الانخراط في الحياة الحسية ،
والانغماس في الشهوات والافبال على اللذات ، جعلته يفقد ذاته ، ويقضى
على اخطياراته ، ومع ذلك لم تخلصه من كآبته ، بل زادت كآبه وقلقا

بل يذكر سورين كيركجارد في يومياته أن سعادته في المدرج
الحسى كانت سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاما عميقة ، وكأبة دقينة (٢)
يقول سورين كيركجارد « لقد ولدت كهلا حين أتيت الى الوجود ، ولكن

(1) Roberts; D E. ; Existentialism and Religious Belief New
York 1959. P. 67.

(2) Lowrie, W. : Kierkegaard, New York, oxford univrsity
press, 1938 P. 46.

يمزى الى الفضل في اخفاء أحزاني بسمادة ظاهرة « (١) ها هنا ينتقل سورين كيركجارد من المدرج الحسي المادى الى المدرج الاخلاقي عله يجد فيه علاجاً لحالته . وفى هذه المرحلة يتبين سورين كيركجارد أن الاخلاق لاغنى عنها لاننا لا نستطيع بدونها أن نحقق معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا اصحاب خطيئة . ويسبب حاجتنا الى مثل هذه المعرفة فان الاخلاق لا تمنى ببساطة أمراً بأن تطيع القانون الاخلاقى . . . انها تتطلب مشاركة شخصية ، فكل فرد هنا يعلم تماماً خطورة اطاعة المواعد الاخلاقية من أجل هذه القواعد ذاتها . . . ومن ثم فلكي نفهم الاخلاق فيجب أن ننظر اليها من خلال تطبيق « منهج ذاتي » . والقانون الاخلاقى عنده يتسم بالاطلاق لا بالنسبية ، فنحن قد لاهتم بالقانون الاخلاقى أو قد لا نطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل خلاف هذا القانون . . . اننا نعلم بأن الخطيئة هي الخطيئة حتى اذا انكرناها ، والواقع أن سورين كيركجارد كان يرى أن كون الاخلاق مطلقة وليست نسبية انما يرجع أساساً الى رسوخها في الانسان رسوخاً كبيراً لدرجة أنها تعتبر خاصية أساسية لطبيعته الحقة ، اذ الذات الانسانية ذات أخلاقية Ethical Self في صميمها (٢) .

لكن سرعان ما يتبين سورين كيركجارد أن المتطلبات المثالية للاخلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لا تبعث « حياة جديدة » بينما الايمان بالحقيقة . . . حقيقة الحياة الجديدة بدلا من أن يركز فقط

(1) Kierkegaard; S. : The journals of S. Kierkegaard New York, oxford university press 1938 No 782.

(2) Roubiczek, P: Existentialism for and against p. 65.

على المثاليات ١٠ ان الاخلاق بتعميقها للوعي الانساني بالصراع الاخلاقي ،
 يمكن ان تهبط الجو للخلاص Salvation لكنها لا يمكن ان تؤسس
 هذا الخلاص ٠ ان المانة هي التي تدفع الشاب الى طلب الدين ، فالوجود
 اصبح لا معنى شيئا بالمرء بالنسبة اليه ، ومن ثم نجده يتساءل :
 من انا ؟ وكيف أتيت الى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشادتي ؟
 وإذا كنت منساقا لان اشارك العالم فإين الموجه لي ؟ وإذا لم يكن ثمة
 موجه أو مرشد فإين يجب ان ادع شكواي ؟ هل انا مذهب ام ليس
 مذهب ؟ ان الحل لا يأتي اليه في ضوء الايمان بالله وحسب ، ذلك
 الايمان الذي يأتي للانسان حينما يتوقف عن محاولة الفهم ، وحينما
 يتوقف عن استخدام عقله ، وحينما يفقد العالم ، ويفقد سعاده الحسية ،
 ثم حينما يسو بحريته فوق الخضوع للموضوعات والنتائج المتناهية ١٠
 اذ فعل ذلك فان كل ما ضاع منه سيعود مضاعفا (١) وها هنا يكون
 سورين كيركجارد قد دخل محراب المدرج الثالث والاخير وهو المدرج
 الديني ولقد حدث ذلك له حين دعت له حفلات وجد صوفي في التاسع
 عشر من مايو عام ١٨٢٨ ٠

وفي ليلة الثامن والتاسع من اغسطس عام ١٨٢٨ توفي أبوه ،
 وفسر سورين كيركجارد موت أبيه بقوله : « لقد توفي أبي قبل أن يتم
 العقاب حيا لي ، وذلك حتى أتحمّل وحدي العقاب » ١٠ لقد توفي الاب
 فداء لابنه ، وقبل أن يراجعه المحكمة الالهية ١٠ قبل أن يتم العقاب ،
 حتى لا ينسى الابن رسالته ، ويظل بالتزامه نحو أبيه وربه ٠ هاهنا
 يسود كيركجارد الى دراساته اللاهوتية بمد أن اصلها أمدا طويلا ، وفي

(1) Kierkegaard, S; Repitition, Prirleton 1947; P. 114

الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق في شهادة علم اللاهوت التي تؤهله لأن يكون راهبا دينيا .

وكان سورين كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١، واختار تحت رغبة أبيه كلية اللاهوت ، الا أنه كرس نفسه بالاضافة الى دراسته اللاهوتية لدراسة التاريخ والادب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة زهاء عشر سنوات (١) حيث تفتقت فيها أيضا ملكات الشعر والفن التي ظهرت واضحة في كتاباته الاولى .

وقمة حدث جلل في حياة سورين كيركجارد كان له ابلغ الاثر واعظمه على فكره وفلسفته ، ألا وهو خطبته لريجينيا اولسن Regine Olsen . فلقد أحب كيركجارد ريجينا اولسن حبا ملك عليه كل مشاعره ، وتقدم لخطبتها وتم له ما أراد ، لكنه سرعان ما وجد نفسه فريسة لوساوس لاقتنهي ، فهل يحق لانسان مكتئب مثله يحمل سرا كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة ؟ أضف الى ذلك أن هذا الزواج لا يتفق مع رسالته الدينية من حيث أنه رأى عدم امكان تحقيق رسالته الدينية هذه في حياة زوجية عادية . ومن ثم كان على كيركجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فأمره بذبح ابنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيد ، وبالفعل أممه الله بكبش ليقدسه قربانا عوضا عن ابنه ، فتضاعفت سمادة ابراهيم ، وكذلك الحال في قصة أيوب عندما امتحنه الله في ماله وصحته ، فلما امتثل أيوب لأرادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده .

(1) Reinhardt, K. F. : The existentialist Revolt New York 1987, P. 25

ونحن كما كانت العلاقات بينه وبين ريجينا على توتر شديد توقفت
الرسالة التي قسمها عن « تصور التكم » وقد كتبها باللغة الدانمركية.
على خلاف رسائل مآصره المحررة باللاتينية . وبعد أن فسح الخطبة
غادر الدانمرك وسافر الى برلين حيث تابع محاضرات « شلنج » في
الجامعة ، والقلق والياس والالام تضره ، فينهك في العمل فرارا من
حزنه ، وتورع في نفسه آمالا عجيبة . . أنه سوف يلتقي بريجينا ثانية
في حب جديد مضاعف ، ودعا كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم
« التكرار » وتحدث عنه في كتيب بهذا الاسم ظهر في السابع من اكتوبر
عام ١٨٤٣ عند عودته من ألمانيا ، وفي نفس العام ظهر كتاب آخر له
يسالج نفس الموضوع هو « الخوف والبرعدة » وفي هذين المؤلفين يبحث
كيركجارد عن معنى هذه التجربة ، وعن مدى امكانها في ضوء تمزقه
بين حب لريجينا وتمسكه برسالة الالهية ، حتى علم بما لم يتوقم له ،
وهو زواج ريجينا من مبلها فريتش شليجل F. Schlegel ، لأنفسه
في ثورة ضد المرافعة وصورها أشنع تصوير وهي لم تولد للحب الخالد بل
للحب المادي . هاهنا ينقلب التكرار عنده الى تكرار روحي ، وهاهنا يدرك أنه كان
مخطئا عندما ظن أن ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار
مضاعفة مادية بل هو حبة روحية بها يستعيد الانسان ذاته المفقدة .
وفي هذه الحالة يصير كيركجارد عما يشعر به من تكرار فيقول : « أنا
أكون نفسى مرة ثانية » هذه النفس التي لا يمكن لأى فرد آخر ان يحس
ليتلعبها لو رقت في الطريق ، أنا أملكها الان مرة ثانية ، وقد التام
الشق الذى كان غي . وجودى . . اليس هناك تكرار اذن ؟ ألم استرجع
الكل مضاعفا ؟ ألم استرجع نفسى ثانية . بطريقة يجب على فيها أن أشعر
بالنفس مضاعفا » (١) .

مكننا يتأدى سورين من تجربة خطبته ومسحها الى مفهوم فكرى
اثر فى آرائه "أبلغ التأثير وهو مفهوم « التكرار » • وكلية تفكير. ار
Repetition ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التى تعنى
من ناحية الاشتقاق اللغوى « الاخذ مرة ثانية » وهنا نجد أنفسنا امام
شيء ما قد اعتقدناه ثم لا نلبث أن نسنعيده أو نأخذ مرة ثانية .
وهذا الشيء الذى نسنعيده انما هو أنفسنا وليس شيئا اخر • ولا يستطيع
الإنسان - فى رأى كيركجارد - أن يحقق هذا التكرار الا بفضل الدين
وهذا هو معنى قوله ان « الابدية هى التكرار الحق » (١) ويطيف
كيركجارد الى ذلك فوله ان التكرار يتعلق بالمستقبل ولا يلتفت الى
الماضى ، فهو ليس تذكرا على غرار التذكر الاغلاطونى الذى يتراجع الى
ماوراء ، اذ هو تذكرو الى امام • يقول كيركجارد « التكرار والتذكر لهما
نفس الحركة ، لكنهما يسيران فى اتجاهين مختلفين ، لان ما يتذكّر
فهو يتكرر الى الورا ، بينما التكرار تذكرو الى الامام » (٢) •

كان سر أبيه ونوع تربيته له وكذا خطبته لريجين أولسن وفسخ
خطوبته منها أبلغ الانر على خطوط سورين كيركجارد الفكرة ، وكتب
فى هذا يقول « انى مدين فى كل شيء كنته وأتونه الى حكمة رجل
كهل وبساطة فتاة صغيرة ، اما الرجل الكهل فهو أبى ، واما الفتاة
الصغيرة فهى ريجينا أولسن » (٣) •

وفى سنواته الاخيرة ، مصت حياة كيركجارد فى وحدة لم يمرنها

(1) Kierkegaard, S. : Repetition, P. 156.

(2) Ibid : P. 4

(3) Kierkegaard : The journals No 235.

أحد ، فانصرف الى الإنتاج الادبي والفلسفي ، الا ان حادثة في اواخر حياته انازت ضجة كبيرة - وتلك هي محاولته الهجرم على الكنيسة ، وخصص في هذا الصدد عشرة دوزية تسمى لان *The Instant* تظهر كل خمسة عشر يوما لنقد افكار رجال الكنيسة وتصرفاتهم ، فثارت كوبنهاجر يدورها على كيركجارد لتهوره ، ثم تحبست لمناقشة كل عدد من « لان » ثم تارت على الكنيسة معترقة بصدق اقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يذللون عن انفسهم بصوت يخمت تدريجيا .

وحقيقة الامر ان كيركجارد كان قد ذهب الى ان الايمان فردى ومتصل بالذات وبالباطن الشخصي ، وان المسيحية لا توجد على هيئة مذهبية ، فالمسيح لم يكن أمستادا ، كما ان الرسل او الحواريين لم يكونوا حلقة دراسية لمناقشة مسائل اللاهوت ، ولقد كان من نتائج تأكيد كيركجارد على الايمان باعتبار أنه فردى وداخلي ، التقليل من أهمية الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد في اواخر حياته هجوما عنيفا ولاذعا على الكنيسة (١) ، وفي هذا الصدد ذهب كيركجارد في كتابه *Philosophical Fragments* الى ان السبب الرئيس وراء تحديده من الكنيسة يكمن في ان تعاليمها تخفي المخاطرة والمفارقة من الايمان (٢) ولقد اصر كيركجارد على انه لا يوجد أي مقدار من الاعتقاد في تعاليم الكنيسة يعادل الايمان الشخصي ، وذهب الى ان ملايين البشر الذين يعتقدون المسيحية لا يستطيعون تحويل عن اتخاذ قرارى بنفسي ، لان هذه الملايين قد تكون خاطئة - ان الكنيسة تكون خاطئة حين تجعل المسائل المسيحية ناعمة ، ممقولة ، متوافقة مع التيار السائد (٣) .

(١) Roberts D. E: *Existentialism and Religious Belief*, P. 89

(٢) Kierkegaard, S. : *Philosophical Fragments*, P 29

(٣) Roberts, D E: *Existentialism and Religious Belief* p: 90

ويرى كيركجارد أنه من الصعب أن تقرر بأن عقيدة الكنيسة اليوم هي نفس عقيدة ما سبقها من كنائس ، فكل كنيسة تحقق ذاتها خلال المصور التي تحياها ، ومن ثم فكنيسة اليوم غير كنيسة الامس .

والحق .. يذهب كيركجارد - أننا لا يمكن أن نتحاشى المخاطرة المتضمنة في الايمان بواسطة طلب تأكيدات موضوعية من أى نوع ، سواء أكان مصدر تلك التأكيدات الكنيسة أو البابوات أو مذهب أرثوذكسى أو أى فكر مسيحى آخر « فالمسيحية ليست فى مجملها علفا يقسم للسذج من الناس ، لانها لا يمكن أن تكون فكرا » (١) .

ويستمر كيركجارد فى هجومه على الكنيسة ورجالها فيرى أن العدالة الالهية لا تقضى أن يصح الله أساسا فى مركز خاص ومروق كان يكونوا معاصرين للمسيح أو مولودين فى الكنيسة ، أو محتلين لمراكز فيها ، فالايمان يساوى صموبته مع سهولته بالسببة لجميع الناس ولا يمكن لانسان أن يبد غيره بالايمان أو يأخذه من غيره .

اشتدت وطأة التوتر والاضطرابات على كيركجارد من جراء هذا الصراع المرير . فلقد تحمل مالا يطاق من الجهد والتفكير ومع ذلك آثر الوحشة رغم تكاثر انصاره وزيادة شهره ، فظل يأبى كل زيارة خاصة من رجال الكنيسة مصرا على مطالبته اياهم بالاعتراف علانية بأخطائهم فى الرسالة المسيحية وشرحها ، وظل على هذا الحال حتى جاءت وفاته فى الحادى عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٥٥ .

لقد تمثلت فى حياة كيركجارد كل كابة والطواء على الذات وباس وقلق وشعور بالذنب ، وانعكس ذلك انعكاسا واضحا على أفكساره

(1) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript p. 295.

جـ - "نفسه" : وهى التركيب النهائى فى نسق هيغل^(٥٤) ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق "نفسه" عقلياً وحزناً للتعمور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك لمعلم انمغوى والعقل .



هذه هى عنصر فلسفة هيغل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح والعقل : أن الروح عند هيغل بعد أن ميت بمذهب الوجود وبإنماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى الى ذاتها بعد رحلتها تلك لكي تصل فى النهاية الى الفلسفة قمة كل شئ، وتنتج . ولكى تصل الى الروح المطلق نهاية مطف كل شئ .

54. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 340.

الإلحادى فى الفلسفة الوجودية « (١) وعلى هذا النحو ذهب فريق من الباحثين الى أن كيركجارد يمد أب الوجودية المعاصرة ، سواء فى جانبها الإيماني أو فى جانبها الإلحادى (٢) . بينما رأى فريق آخر أن كيركجارد مع نيتشة يمثلان معا منبع الوجودية المعاصرة بكافة تياراتها: الأول يمثل منبع التيار الوجودى المؤمن ، والثانى يمثل منبع التيار الوجودى الإلحادى . ولقد اعتبره المؤرخون والمفكرون على أنه أعظم وأول فيلسوف وجودى ، بالمعنى الدقيق الذى يمكن أن تدل عليه كلمة وجودية (٣) بل الواقع أنه يمزى الى كيركجارد الفضل فى نحت مصطلح « الوجودية » (٤) ويذكر ماكوارى عنه أنه « يمد وجوديا مسيحيا كبيرا وليس ثمة أدنى شك فى اتصاله العاطفى المتفق بالإيمان المسيحى ويقر روبرتس « أنه فى أى نقاش حول الوجودية المسيحية يحتل كيركجارد أهم مركز بين الفلاسفة الوجودية » (٥) فى حين يذكر بلإكهام أن المرء « لا يملك حين يقرأ مؤلفات كيركجارد إلا أن يعجب بقوة الأدبية والفكرية وبعبقريته الفذة ، خصوصا فى دعوته الى المباشرة مع المسيحية ، أو ضرورة الحياة الداخلية مع المسيحية » (٦) .

(1) Roberts, D. E : *Existentialism and Religious Belief* p 63.

(2) Macquarrie, J : *Existentialism* p. 89.
press, 1967, p. 336.

(3) *The Encyclopedia of Philosophy*; No 4 Macmillan and free Press, 1967 P. 336.

(4) Roubiczek, p. : *Existentialism for and against* p. 55.

(5) Macquarrie, J. : *Existentialism*. p. 6.

(6) Roberts, E.D. : *Existentialism and Religious Belief*, p. 3

(7) Blackham, H, J. : *Six-Existentialist Thinkers*, P: 1

« ٥ »

Philosophical fragments or A Fragment of philosophy

تغف فلسفية أو تغف فلسفية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ ، وترجمته
D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٦ .

« ٦ »

Stage on Life's way

مدارج الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٥ وترجمته
W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٧ »

The present Age

العصر الحديث

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ ، وترجمته
Alexander Dru, W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٨ »

Concluding Unscientific postscript

حاشية غير علمية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ ، ترجمته
D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٩ »

The works of Love

أعمال الحب

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ . وترجمه
H. & K. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٦٣ .

« ١٠ »

Edifying Discourses

محاضرات تهذيبية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ وترجمه
D. F & LM Swenson إلى أعوام ٤٣ - ١٩٤٦ .

« ١١ »

The point of view For My . oik as an Author

الرأي في عمل كمؤلف

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه
W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٩ .

« ١٢ »

, The Sickness unto Death

المرض حتى الموت

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه
W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٩ وترجمته
A. S. Aldwarth, W. Ferrie إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالسيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥٠ ، وترجمته
W. Lowrie إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٢٤ .

« ١٥ »

For Self - Examination

في فحص الذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥١ وترجمته
E & H. Hong إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته journals التي نشرت في طبعته : تشمل
الطبعة الأولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها
Alexander Dru عام ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة
الثانية فهي تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ
وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٩ وترجمه
A. S. Aldwarth, W. Ferrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالمسيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥٠ ، وترجمه
W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ١٥ »

For Self - Examination

في فحص الذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥١ وترجمه
E & H. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته journals التي نشرت في طبعتين : تشمل
الطبعة الاولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها
Alexander Dru عام ١٩٣٨ واعاد طبعا ١٩٥٩ . أما الطبعة
الثانية فهي تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تلويغ
وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

ثالثاً - هجوم كيركجارد على النسق الهيجل :

لقد نظر كيركجارد إلى النسق الهيجل الفكرى المجرد الذى فرضنا تفصيلاته على أنه نسق لا يستطيع أن يمد « بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت » (٢) . فكيركجارد الذى تمد حياته مرتبطة بوثق الارتباط بالفكره بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون ممبرة عن تصورات وأفكار

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 349

(2) The Encyclopaedia of philosophy, N 4, 1967 p. 337.

مجردة لا تبشّر إلى حياته الفردية المشخصة ، أو إلى الوجود الفردي
 المشخص . وهما نلمس هجوماً مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير
 أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانساني . يقول
 جون ماكوردي « إن وجودية كيركجارد تبدأ بميتية الوجود في مقابل
 جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل » (١) . فالوجود عند كيركجارد
 « ليس فكراً أو تصوراً أو ماهيةً ولا يمكن تعديده عقلياً » (٢) .

ويستمر كيركجارد في هجومه على النسق الهيجلي فيرى من ناحية
 أن التحقق في الوجود لا ينبع من فكرة ، ولا يتم عن طريق تصور
 عقلي .. وإنما يتحقق الانسان في الوجود عن طريق الازدواج الناجمة
 عن حرجته واختياره لقراوه ، ومخاطبته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله .
 ويرى من ناحية ثانية « أن النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلي ،
 تحاول أن تجعل الانسان والاشياء كلها منصهرة في بوتقة بناء كلي
 شامل تتلافى فيه كل الاختلافات ، وتختفى في ثنائيات كل التناقضات
 لكننا نجد في الوجود اشياء لا تتوافق مع هذا النسق ، كما أن فهم الوجود
 أموراً تظل متصلة بالمفارقة paradox وهي لا عقلية بالمرة » (٣)
 والواقع أن « اصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة ، قد نادى به إلى
 الهجوم على العقل بالفكره وتصوراته المجردة » (٤) فكيركجارد نفسه

(1) Macquarrie, J.: Existentialism Applcan Book. 1973, p; 42

(2) Ibid : p. 45.

(3) Ibid : p. 45.

(4) Roubiczek, p : Existentialism for and against, Cambridge,
 1966, p. 61.

يقرر بأن « المفارقة لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان يبدأ من حيث ينتهي الفكر » (١) وينهب إلى أن الفكر « يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود » (٢) ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيكل يتحول إلى هراء حينما نحاول تطبيقه ، إذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط في الوقت الذي أراد؟ ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج ألسانتيف بدلا من أن يتزوج بغيرها ؟ (٣) .

هكذا ينتقد كيركجارد « الفكر الهيكل المجرد » من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد « يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويتفل الصلية الوجودية والتحقق الوجودي الارادي ، ويتعاضى عن رؤية مازق الفرد الانساني الناتج من كونه مركبا من الابدية والزمانية » (٤) .

ثم ان كيركجارد - وقد ابهر بهذا الكشف - مضى يتطرق في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيكل ، بل رفض كل مذهب . كأننا ما كان « (٥) فلقد كتب يقول : « ان المذهب يعد بكل شيء ، ولكنه لا يفي بأى شيء على الاطلاق » (٦) ضف الى ذلك ان المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات

(1) Macquarrie, J.: Existentialism, Aplica Book, 1973, p. 42
1964, p. 78.

(2) Macquarrie, J. : Existentialism, p. 107.

(3) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 97

(4) Kierkegaard, S. : Concluding unsentific postscript, p 319

(5) Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments p 8.

لا تحتاج في شأن أصحاب هذه المذاهب الى البرهان العقل ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية الى النهاية (١) كما أن اجتهاد أصحاب المذهب الذى يبدلونه فى سبيل نوع من الكمال المنطقي يقضى على الإدراك للواقع الملمس فعلا . ولهذا كان كيركجارد يمتد دائما أن ما هو على صورة للمذهب ممرض للحياة معارضة الشيء المخلق للشيء المختسرح (٢) .

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ، وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة بحسب تعريفها - قد ولقت نفسها على المجرد ، أى أنها مرغبة باستمرار كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغى وغير - موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود (٣) . ولعل السبب فى هذا يرجع الى أن « الواقع العيني الذى نتصوره بمقلنا (أى المجرد) لا يمكن أبدا أن يكون ممكنا » وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية ، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء ، أن الواقع العيني لا يعرف ولا ينضج للتفكير الا اذا ذاب وجوده فى مكانه ، أما فى مجال الحياة فالامر

١ - انظر كتابنا « المنطق ومناهج البحث العلمى فى المعلوم الرياضى والطبيعية » دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ . الجزء الخاص بالمنهج الاستنباطى فى المعلوم الرياضى ص ٢٨٩ - ٣٧١ .

(2) Kierkegaard, S. : philosophical fragments p. 78.

٣ - جوليفيه ، ريجيس : المذهب الوجودية ص ٣ .

على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل ممكن في الحقيقة وجوداً « (١) فلا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجودياً معاشاً .

ويلخص روبزيك هذا كله في قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلي ، ذلك النسق الذي ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل . لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن تركز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصوري المجرد » (٢) .

هذا هو موقف كيركجارد في خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يتبين فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي اعتنقها بشكل خاص .

التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الإيدية (كالمثل العليا التي تذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك

(1) Kierkegaard, S.: Philosophical fragments; p. 79.

(2) Roubiczok : Existentialism for and against, p. 56.

انه لارباط بين الحقيقة الابدية وبين الانسان .. ان هذا الرباط قد تم قطع اوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كالمسألة في العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها في نطاق القلب ، فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه وبالإضافة الى هذا نجده غير قادر على أن يصل الى البساطة الداخلية للذات والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لافلاطون عامة أن يقبلوها ، ذلك لأن الخلاص في للمسيحية لا يتكون من انفضاج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من إعادة الخلق التي تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتفرب عنها (١) .

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان في حالة « صراع داخل »؟ فإن الإجابة تأتيها قائلة ان ذلك يتم من خلال حرية الانسان ذاتها ، إذ هو يبقى متسما بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينفذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناهي ، ويلج الامر بكل قوته يجد نفسه آخر الامر وقد تمدد عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها، مهما كان مداها ، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعاً يمكنه أن يتلمس موضة الاستايلة الماهرين أو بناء الانساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تمنى أننا نعيش

(1) Roberts, D : Existentialism and Religious Belief, New York 1969, p 76.

على خلاف ذلك فالإنسان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل ممكن في الحقيقة وجوداً « (١) فلا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجودياً معاشياً .

ويلخص روبريك هذا كله في قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجل ، ذلك النسق الذي ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شيء من العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل . لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن تركز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصوري المجرد » (٢) .

هذا هو موقف كيركجارد في خطواته الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي اعتنقها بشكل خاص .

التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالنخل العليا التي تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك

(1) Kierkegaard, S.: Philosophical fragments; p. 79.

(2) Roubiczek : Existentialism for and against, p. 55.

أنه لا روابط بين الحقيقة الابدية وبين الانسان .. ان هذا الرباط قد تم قطع أوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كلعنة في العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها في نطاق القلب ، فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه وبالإضافة الى هذا نجده غير قادر على أن يصل الى البساطة الداخلية لذاته والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لافلاطون عامة أن يقبلها ، ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من انفساج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من إعادة الخلق التي تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها (١) .

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن الإجابة تأتيها قائلة ان ذلك يتم من خلال حرية الانسان ذاتها ، إذ هو يبقى متسبا بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسبه لما يمكن أن ينقله أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسق ، ويلج الامر بكل قوته يجد نفسه آخر الامر وقد تمذر عليه أن يحل المشكلة بجهوداته وحدها ، مهما كان مداها ، وذلك لأن مثل تلك الجهود تكون تابعة عن ذاتها على الأقل ناحية تصنف بالمبودية . طبعاً يمكنه أن يتلمس موعظة الاساتذة الماهرين أو بناء الانساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لاتعني أننا نعيش

(١) Roberts, D : Existentialism and Religious Belief, New York 1969, p 76,

أو نحيها فيها ، كما أن الاستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس .. ان الله وحده هو القادر على ذلك . الا اننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صموبات الانسان بنفس حريته التي انتجت تلك الصموبات ؟ » والإجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد آكون قادرا على أن أأكل بحجرة في النهر ، لكنني لا أستطيع أن أجعلها ترجع الى .. وبالمثل فأنني لا أستطيع أن ألقى أو أن أبطل النفس التي خلقتها .. ولا أستطيع أن أصل الى التحرر بمجرد أننى أريد أو أرغب فى هذا ، لان الإرادة أو الرغبة هي التي تحتاج الى التحرر . ان ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتيني من تحرك اثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذى يستطيع أن يمنحني تلك النفس . ان التحول الذى يمرى الانسان ، يتضمن صين ما يتضمنه ، انتقاله اللحظي من اللاوجود الى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد يتطوى على اهداء أو منح نفس جديدة ، فان هذا لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعنى أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلا .

يعتمد الانسان اذا فعليا ودائما على الله .. لكن المشكلة تكمن فى كيفية قبول الانسان لهذا الاعتماد الفعلى والدائم على الله دون ان تبطل حريته .. ان هذه المشكلة لا يمكن ان تحل فى ضوء أى نسق فلسفى ، أو من خلال أى منظور عقلى ، انها تحل فقط من خلال تقديم الله بتحوله الى نسان وسط الوجود التاريخي - احياء وإلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للمصدق والمظنة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للانسان .

ن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الانسان بواسطة تبديه فى

صورة انسان أو تحوله الى ما يعادل الانسان فى صورته الدنيا وذلك
فى المسيح .

ان الايمان المسيحى ينعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ، اذ
المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقل من الخلاص ، ومن ثم فهى
تقتصر دون الاحاطة بالمازق الانسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من
الاعجاز ، والتى يحررنا الله بها وينقذنا من مآزقنا . وعلاوة على ذلك
فان اثبات الايمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد
بان الله اصبح انسانا فى المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو ابدى قد
دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماما عن المرياضة
والعلم والفلسفة ، وذلك لان ما يتجلى عنه عبارة عن علاقة شخصية
بين الله وبين الانسان جعلنا نشق عاطفيا فى الفجران الالهى ، وفى
تسليم قلوبنا لله (١) . يقول بلاكهام فى الاعتماد على عبث الفكر المجرد
والتأمل الميتافيزيقى الشمولى « ان الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد
عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وانما هو الحركة
المباشطة للموجود الشخصى . انها تحول نطش المتألمين فى كل العصور
وفى كل الوجود الى التأمل فى مشاكل وامكانيات خادمة بالعدد الموجود
الذى يبحث كيف يحيا وكيف يعيش حياته » (٢) .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعلى أية أهمية للبراهين
أو المذاهب الفلسفية ذلك لان العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا -
انت) ، تلك العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لاي نسق فلسفى ،

(1) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p. 78.

(2) Blackham, J. K. : Existentialist Thinkers London 1961 p. 2

و«تستعصى على كركل برنارد» : إن البروليهين على وجود الله لا نطاق من وودتها معنا ، لانها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وقتله من الايمان المسيحي ، القزى يستعصى اصلا على كركل القزى للمقابلة : «كلما نأين الاثلا الكورنولولوجية والعلقية لا تفيد نفي هذا المبدأ ، على العالم من الكورنولولوجيا ، مما يجعلنا نغير قلوبنا من على المستعصى خط برناردى منقول عليه ، من : «لنكلم الى الله كلما ان البروليهين اليمينية : *posterior* غير كلبية ، لانها لا تصلح : «لنكلم الموجود فى العالم من جهة ولا نكلم الموجودات اليمينية التى تحدث فى العالم ، «وما من جهة اخرى ، «كلما ان الاثلا الاولية : *prior* («كالجبل الانطولوجي) : «حي : ايضا غير كلبية ، لانها منقول من فكرة التكامل الالوي ، الى فكرة الوجود الالوي ، «الكن الفكر فى حد ذاته لا يمكن ان يقاس هذا الانتقال من «دائرة الفكر الى «دائرة الوجود ، «لذلك هذا يمثل جوهر نقد كاتل الديكارى فى هذا الصدد .

ان ما يجب على الفلسفة ان تفعله فى ضوء هذه الظروف هو ان تعترف بحدودها ، وان تدرك ان الله لا يمكن التوصل اليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . علما بان أى محاولة تشبه بين الله وبين نيم وحبرات انسانية محددة تؤدي الى بطلان الاعتقاد فى الله بدلا من ان تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبول عقليا - والواقع ان الفلسفة حينما نسي حدودها فانها تتحدث عن مطلق *Absolute* يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لا يعمل فى امكان أى انسان ان يصبح لها بمعنى خاص (1) فى حين ان الاله الحى الذى نمده فى المسيحية داخلا فى علاقة (أنا - أنت) لا يمكن

(1) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p 80.

أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ، لان كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . طبعاً هناك علاقة بين الله وبين الانسان لان الانسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع الى اساءة استخدام الانسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الانسان وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن المتبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصى يمدد الزمالة مع الله ويزيل الاغتراب الروحى ، وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الانسان الاله فى التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أى محاولات للبرهنة على إلهية المسيح لا جدوى منها ، تماماً كما هو الامر بالنسبة الى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لان الانسان - الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية . . إنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفى هذا يقول بلاكهام « أن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الايمان . لا يجعل ثمة سبيل الى تفسيرها بواسطة العقل » (١) والانسان - الاله فى التاريخ يعتبر مفارقة بمعنىين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الغطيتة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن تكون انسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الايجابية للمحبة الالهية - والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن فى رغبة الانسان انقاذ نفسه بواسطة منهجة العقل

(١) Blackham, J.K : Six existentialist thinkers; London 1961 p. 4

الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله ، ان الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقلياً ، لكننا اذا حاولنا تفسير الانسان من الاله تفسيراً عقلياً فان اقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الالهية في ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئا عن حقيقة حلول الانسان الاله في التاريخ حدوثاً فعلياً .

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناء الانساق الميتافيزيقية ، فان منخله في تناول المشكلة التي ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الابدية والزمانية • اللاتناهي والتناهي • الحرية والضرورة يرتبط تماماً مع رأيه عن الانسان - الاله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فان تعليقه لما يطلبه الانسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقده الله في المسيح • ان هجوم كيركجارد على بناء الانساق الميتافيزيقية لا يجب أن يسمينا اذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : ١ - المسيح كنقطة في الزمان يقدم فيها الابدى الخلاص ، وبين ٢ - الايمان كنقطة في الزمان ، تكون علاقة الانسان بالاله فيها تحدت نهائياً (١) .

وهناك طريقتان مختلفتان ومتناقضتان يحاولان البرهنة على الالهية للمسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الان ، فان نقد كيركجارد يعد بمثابة اسهام ماصر في هذا المجال وهما :

١ - الطريق الذى يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه ذلك الذى يذهب الى أن الوقائع التاريخية يمكن أن

(1) Roberts, D : Existentialism and Religious Belief p. 81

تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . أن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمته أفعاله وتعاليمه لكننا يجب أن تعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس، فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أي إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقا .

٢ - الطريق الذي يركز على ما يسمى « بالحقائق الإبدية » في المسيحية ، مبينا أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التي لا تتمكن من التيقن منها على نحو كامل . ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية تركز على مجموعة من القضايا الإبدية الصديق والتي تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . أن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذي يجعل المسيحية كلية الصديق هو العودة إلى الماهيات الإبدية التي يمكن فهمها عقليا .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقتين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الإبدية التي تنادى بها الفلسفات . أن الإيمان لا يرتبط بالتعلم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن : ٢ - مجرد إنسان تاريخي . كذلك لم يكن ٢ - حقيقة إبدية كلية فلسفية . وحينما يرتبط الإنسان كما ارتبطا في المسيح فإن الناتج هو تحولهما معا ، بطريقة يستصعب على العقل فهمها . . . نعم أن العقل قد يهتم بمعالجة التكميلات في الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد الذي هو : حقيقة كلية في شخص تاريخي . ومن هنا ندرك أن الإيمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستصعب فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى .

والواقع أن كيركجارد كان قد وضع - منذ بداية حياته الفكرية مبدأ لم يدخل عليه قط تعديلاً فكان يقول « لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبداً : ذلك أنني لو أردت أن أتمسك - مهما قل ذلك - بما هو جوهري في المسيحية ولعني الخلاص ، لكان لابد من الطبيعي - إذا كان حقيقياً - أن يشمل حياة الإنسان كلها . وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الإنسان مسيحياً ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية - ان الفلسفة لا تستطيع أن تكمل الا اذا انكرت نفسها ، لانها لا تستطيع أن تكمل الا اذا اقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهّم ما هو الوجود المسيحي القائم على مقولات لا يعرف أى عقل كيف يستنبطها » (١)

فاذا صح اذن أن المسلك الديني وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحي بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذي يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فانه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوجودية لكل مقنضيات الوجود الحق لا يمكن الا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكي نتحاى التجريد ، لا يمكن الا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الإنسان مسيحياً (٢) .

وبسبب اصرار كيركجارد على أن الايمان ليس صسورة من المعرفة العقلية ، فلقد انقده البعض قائلًا بأن رايه هذا يميل تماثلاً الى الناحية الذاتية بأسوأ ما في الذاتية من معان ، وفي ضوء هذا يبقى الايمان مرتبطاً بالذات الفردية والارادة الفردية ولا يرتقى أبداً الى

(1) Kierkegaard, S. : Sickness unto death, Garden city 1854, p. 233.

مرتبة الحقيقة الكلية العامة . لكن الواقع هو أن كيركجارد رفض أن يشير إلى حقيقة الله والتبدي التاريخي للمسيح كحقيقة موضوعية ، لأن كلمة موضوعية ارتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التي تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا - أنت) . لقد رأى كيركجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد فخلد أدرك أنه ليس له طريق يدخل به في علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كيركجارد ، ومن الصعب مهاجمة هذا الإدراك (١) .

إن تحرر كيركجارد يقول بلاكهام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسه المستمر ، جملة يلجأ إلى الإيمان المسيحي ، ويعتبر النسبى الفلسفى الموضوعى وهما من الاوهام ، لأنه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التي تواجه الوجود الفردى الشخص » (٢) .

(1) Roberts, D: Existentialism and Religious Belief p 88

(2) Blackham. J. K: Six Existentialist thinkers, p. 3

المناقشة الثالثة

١ - تقديم

إذا أردنا الآن أن نستخلص درساً نستبقيه من كيركجارد يصدر
الفصل السابق لقلنا أن هناك عدة دوائر يمتد أغلبها على العقل والفكر
والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة
باتجاه ذاتي يتبع من وجدان فردى مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة
التي نستعصي على كل فكر ، وتفر من أي منطق ، وإن العقل حينما
ينسى حدوده ، أو حينما يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه ، يضل
ويتوه ، ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة ، في حين أنه علاقة
حية مشخصة تنبض بالمواطف ، وتندفق بالوجدان . ولهذا كسنان
كيركجارد يردد دائماً « أن الإيمان يتصارع مع العقل الذي ينسى حدوده
الصحيحة » (١) .

إن حديثنا السابق يتضمن في ثناياه أنه بينما تخضع دوائر
العلوم والفلسفات للعقل والفكر ، فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة
المطلقة التي هي لا عقلية بالمرّة وعليها الآن أن نقترّب عن كتب لفحص
تلك الدائرة الأخيرة فحصاً حسبياً .

رأى كيركجارد أن ليس ثمة ليس ثمة حل انساني أو حل
عقل لمشكلة الوجود : ليس ثمة حل انساني لأن تنهاى الانسان ،

(1) Roberts; D; Existentialism and Religious Belief, p 119.

وقصور قراء ، ومحدوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليمه
 أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلي ، لأن مفارقة
 الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية (١) . وأن قيل أن في الوجود
 أمورا يمكن حلها حلا عقليا ، أجاب كيركجارد أن في الوجود أيضا ما
 يظل متصلا بالمفارقة وهي الطرف المضاد لكل ما هو عقلي (٢) . إذ
 للمفارقة « لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الايمان القائم على المفارقة يبدأ
 من حيث ينتهي الفكر » (٣) . ولعل في هذا ما يفسر لنا اصرار
 كيركجارد على مهاجمة العقل بالكآوة وتصورات المجردة اذا كنا في
 دائرة الايمان المسيحي (٤) ، ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الايمان
 المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل (٥) .

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الانساني تتمثل في
 المسيحية ، « لكن المسيحية ذاتها مفارقة » (٦) . أو هي على حد تعبير
 كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها
 مفارقة » (٧) . ان المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع
 بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والابدية . . بين التناهي
 واللامتناهي . ان المسيح : ذلك الانسان الاله في التاريخ مفارقة
 بمعنىين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ،
 كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة

(1) Macquarrie, J.: *Existentialism*, p. 170

(2) *Ibid*: p. 45

(3) Kierkegaard, S.: *Fear and Trembling*, p. 78-

(4) Roubiczek, p. *Existentialism For and against*, p. 61

(5) Blackham, J. K.: *Six existentialist thinkers* p. 4

(6) Macquarrie, J.: *Existentialism*, p. 35

(7) Kierkegaard, S.: *Concluding unscientific postscript*, p. 96.

فى نفس الوقت (١) • ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير فكري للمسيحية •• ان الامر يحتاج الى قفزة موجهة نحو الايمان (٢) • وهى قفزة فى المجهول ، أو سقوط فى هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقا نتائجها •

ب - تحليل المفارقة تحليلًا عيشيًا :

حاول كيركجارد أن يمالج مسألة العقيدة من منظور فردى شخص ، وأن يفهم ماذا يعنيه الايمان فى ضوء التجربة الشخصية •• وقام فى هذا الصدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الكتاب النقيس هما « أيوب » و « إبراهيم » • ووصل من هذا التحليل الى رؤية أكثر عمقا للايمان انتهت الى أن الايمان ليس نوعا من المواصلة السهلة بل هو ضرب من الخوف والقلق ، وتمكن به من أن يزيل النقاب عن فكرتين محوريتين صيغتا تفكيره الوجودى وهما فكرة « المفارقة المطلقة » وفكرة « السقوط فى الهاوية » أو « اللغز فى المجهول » التى ترتبط بالفكرة الاولى تمام الارتباط •

يبدأ كيركجارد بتحليل شخصية « أيوب » الذى ضاع كل ما يملك من متاع ، وأصبح فى بؤس شديد ، دون أى سبب ظاهر • وحينما يتحدث كيركجارد الى « أيوب » فإنه لا يتحدث اليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة ، بل باعتباره شخصية عادية •• فهو يخاطب (أيوب) قائلا : « أيوب • أنت الذى أنا فى حاجة اليه •• نعم أنت لاننى أحتاج الى انسان يجوز له أن يشكو صارخا ، بأعلى ما فى

(1) Roberts, D., Existentialism and Religious Belief, p. 80

(2) Macquarrie, J.: Existentialism, p. 170

صوته ، حتى تتمكن أصداؤه شكواه من أن تصل الى السماء حيث يتجاوز الرب مع الشيطان في تدبير المخطط ضد الانسان » ان تلك المخطط هي التي تحيل الانسان الى كيان مندهش ، يرتجف خوفاً ، ويرتعد ذعرا ، ويمتلا قلقلًا ، وهي أيضا التي تتركه حائرا وسط دائرة من الغموض تكتنفه من كل جانب ، فهو لا يعرف مثلا : أين يوجد ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ ومن الذي دلج به الى العالم ثم تركه فيه ؟ انه لم يستشر في ذلك كله . . . وهو لا يدرك كيف اهتم بالعالم ؟ ولماذا اهتم به ، ولماذا اضطر لان يشارك فيه ؟ . . ان هذا يذكرنا بصيغة إسكالم » اننى مذعور ومبهور من وجودى هنا دون أن أكون هناك فليس ثمة من سبب يبين لى لماذا أكون هنا ولا أكون هناك . . . ولماذا أوجد فى الزمان دون زمان غيره . . من الذى أتى بى الى هنا ؟ بأمر من ويتوجيه من منحت هذا المكان فى هذا الزمان المعلن ؟ كيف أكون اذن مستولا عن مولدى . . وكذلك عن شخصينى . . وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس ؟ » واذا كنا نأتى الى العالم دون أن نطلب المجيء اليه ، فاننا ننتهى منه أيضا دون أن نطلب الانتهاء منه . . بداية غامضة اذن ونهاية أكثر غموضا (١) .

ان تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الانسان وكذلك لموته هي مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرمون على أن يضموا فى أذهاننا أن معظم وجودنا ينبغي أن يظل سرا مغلزا ، أو لغزا غامضا ، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره . . كما لا يمكن لنا أن نلجأ الى التبسيط المخل لحياة كل منا عن طريق استبعاد كل ما لا يمكن

(1) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against p. 57

تفسيره . ومن هذا المنطلق استطاع كيركجارد أن يكتشف المعنى الحقيقي للإيمان .

حاول أصدقاء أيوب أن يخففوا عليه الأمر وأن يواسوه ، قائلين له : « لا تقاوم يا أيوب ... إن سبب ما أنت فيه عقاب لخطائك ... عليك أن تتحمل الألم حتى تظهر من دجس الأخطاء » لسكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك المبسطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقي ذلك لأنه يشعر شعورا داخليا عميقا بأنه هل صواب حتى لو كان هذا هذا الصواب ضد الله ... إن سر أيوب ، وسر قوته الحيوية ، ووزيطة يجافى « هو شعوره بأنه على صواب رغم كل شيء » . إنه يدعى أنه على صلة طيبة بآله وإن قلبه يتميز بالصفا والبقاء ، وإن الله يعلم هذا عنه ... لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده (١) إن هذه المفارقة المطلقة Absolute paradox المتمثلة في معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضته للوجود كله له رغم ذلك كله قد تأدت به إلى أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الإيمان . وإلى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة إلى الله ... وإلى أنه لا يمكنه بالتالي أن يفهم الله فهما كاملا ، ومن ثم فإن عليه أن يتقبل ما هو غير معقول ، وأن يشكر الله على كل شيء حتى خلقه لمخلوقات لا غاية ظاهرة لها (٢) إن الإيمان يتطلب التسليم الكامل « فلكي يقوم الإيمان بتحركاته ، يجب على أن أغضى عيني ، وأن أنغمر بشقة في اللامعقول » (٣) إن على أن أحاطر بالقفز في الهاوية Abyss (٤) .

-
- (1) Kierkegaard, S.: Repetition, oxford 1942, p. 112 .
 (2) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against, p. 58
 (3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling p. 44
 (4) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against p. 58

أن معنى التحركات المتضمنة في فعل الإيمان ، ومعنى فعل الإيمان ذاته يمكن أن يتضح بصورة أكبر إذا انتقلنا إلى قصة « إبراهيم » - وكيركجارد يحاول هنا أن يستمد حياة الموقف الوجودي الشخصي لـ « إبراهيم » . كان أمام « إبراهيم » وعد الهى بأن البركة ستحل فى اجناس العالم كله عن طريق ذريته . وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثا ، ومع ذلك ظل « إبراهيم » يمتد فيه (١) فحينما ولد إبراهيم وهو شيخ هرم صبيا ، طلب منه الله بعد فترة أن يضحي به عن طريق ذبحه ... هاهنا يكون كل شيء قد ضاع ... بطريقة أكثر رعبا مما لو كان لم يأت له ابن على الاطلاق ... وها هنا يكون الفعل الإلهى بمثابة سخرية من إبراهيم (٢) أن الله يقدم على معجزة منافية للعقل بولد ابن إبراهيم - ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يامر الاب بذبح ابنه .. ترى من هذا الذى يهيم أصل ذريته إبراهيم ؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتيا وبابن طاهر يرى ؟ لقد ضاع كل شيء » (٣) .

كان على « إبراهيم » أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما فيه من مفارقة مطلقة ... لكنه أيضا فى التنفيذ فلم يذبح ابنه فى الحال تنفيذا للأمر الإلهى ، اذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام .. يهيم به على قمم الجبال وحينما يستقر على المسكن ... جميع الاخشاب وشجذ السكين وانتباهاته حالات عنيفة من الخوف والفرع والرعب والزهر فلع كيركجارد فى تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية

(1) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p. 21

(2) Robert's D.: Existentialism and Religious Belief, P. 112

(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p. 24

... ثم تحدث المسجزة ... أو تحدث المفارقة المطلقة وهي تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والامل ... كانت بقلب « ابراهيم » ثقة كاملة واملًا رحيماً بأن كل شيء سيصبح على مايرام ، وإنَّ ما هو غير مقبول سيصبح مقبولا ، وذلك لان الله نفسه هو الذى طلب منه أن ينهب ابنه ، ولو كان الامر ليس الهيا لآ اقبل « ابراهيم » على الشرع فى التنفيذ ... ولكن فعله هذا يعد شروعا فى القتل أو الاغتيال ... لكن المفارقة يجب أن تظل كذلك إلى النهاية ولا يمكن « لابراهيم » أن يتحدث عن هذه الثقة حتى لنفسه ، لان مثل هذا الحديث سيحيل التضحية إلى ضرب من ضروب الزيف . لقد كان جل « ابراهيم » أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب وبين أمن وطمأنينة نهائى ، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والامل معا ، كان بإمكان (ابراهيم) أن يستشعر الامل ولكن لم يكن فى إمكانه أن يمر به (١) . ان فعل الايمان وهو الاستعداد الدائم للتضحية للايمان والقبول والتسليم بما هو مغارق لا يمكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقي .

والواقع أن تصور كبير كجارود عن الخوف هو تصور خاص ، فنحن لا نخاف هنا من خطر يمكن مقاومته ، أو من موقف واضح أمام العقل والفهم يتهددنا فى أيام أو سنين ، ان الخوف يعنى هنا الشعور بأن الارض التى نقف عليها هشة ومن ثم لا امان ولا يقين ، انه شعور بعدم الثقة فى أى كائن . وتمتد علم الثقة هذه لتشمل الله فى فترات طويلا « كل شيء قد ضاع » . وحينما تهتز أسس كل شيء فى حياة الانسان ، بهذا النوع الاصلى والميتافيزيقى من الخوف ، فحينئذ

(1) Roubiczek, p.: Existentialism, For and against, p. 59.

وحينئذ فقط ، يكتشف الانسان ويخبر تماما تلك الحقيقة الدفينة في
أعماقه ، التي يدعى الدين أنه يبالغها . وفي الوقت نفسه تؤكد المفارقة
المطلقة على أنه لا يمكن للانسان أن يطلب ما هو واضح وقاطع وسريع
اذ عليه أن يخاطر « بالقفز في الهاوية » ، القفز في أعماق الهاوية
التي تفصل الانسان عن الله ، ذلك الذي لكي يكون الها يجب أن
يخسأ من دائرة المعرفة الانسانية .

إن الطبيعة المخوفة للوجود ، رغم أنها تتضمن الخوف والحماة ،
فإننا يمكن أن نخبر متضاداتهما ، ومن ثم نتحرر منهما ، بشرط وحيد
وهو أن نقبل المفارقة قبولا تاما . ويرى كيركجارد أنه من المستحيل
أن نفرض على انسان عقيدة دون أخرى ، ومن المستحيل أيضا أن نفرض
عليه عقيدة معينة رغم اشتياقه اليها واندفاعه نحوها . ان كل مسا
يستطيعه الانسان هو أن يخاطر بالقفز في المجهول ، ذلك لان
الانسان ... أيا ما كان موقعه ... ليس منعهم القوة تماما . نعم قد نرتد
خوفا لان عنصر المفارقة يتضمن أن أى اختيار لنا يعتبر مخاطرة مؤلة ،
لكن قفز القفز هذا لا محيص عن تدعيمه ومساندته ، فالمفارقة لا يمكن
أن تحل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة ، أنها تحل بواسطتنا
نحن كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه
فاما أن تكون هناك مفارقة تتعلق بعلاقة مطلقة بين الفرد الانساني
وبين المطلق ، ولما أن يفقد ابراهيم (١) ان المفارقة التي لا يمكن
الاستغناء عنها في دائرة الدين تؤكد على أن القفز مخاطرة وعليها
أن نلغز بين يدى الله ، ان كان علينا أن نهزم خوفا الميتافيزيقي .

(1) Kierkegaard, S. : Fears and Trembling P : 187.

أكد كيركجارد على الهوية الحقيقية التي تفصل الإنسان عن الله ، وهذا يتضمن - ظاهريا على الأقل - أن ليس ثمة شرارة إلهية توجد في الإنسان . وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا إذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز في المجهول أو في الهاوية ؟ إن هذا النقد رغم وجاهته ليس صحيحا لأنه يتجاهل المفارقة التي تلقف ضد كل ما هو عقل ، والتي تستعص على كل تفكير . إن كيركجارد يستختم العقل إلى أقصى حدوده ، لكنه يقبل ما هو لا عقل حينما لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخرى ، أو حينما لا يستطيع العقل أن يؤدي مهمته . ذلك أنه رغم أن تجربة الخوف والرعب هي تجربة حسية فإن لها جانبها الإيجابي فإذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الإنسان غانه قد يتأتى منه - إذا تعمقت به خبرته - إلى اكتشاف الحقيقة التي تأخذ بيده نحو الخلاص (١) .

هذه الآراء تؤدي كيركجارد إلى أن يجعل من الإيمان والمخاطرة التي يتطلبها الإيمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقي . ولا إيمان في نظره هو الحقيقة في أعلى صورها ، لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان ، ولكن أيضا لأنها تقتضي أعلى درجات الذاتية التي سبق ذكرها . وعدم اليقين الموضوعي لأن الإيمان لا معقول - بمعنى من الإفصاح عنها إلا في العاطفة وفي الشعور بأن وجودي بأكمله - حتى في الأبد - مهتم بها (٢) . يقول كيركجارد « تبلغ الذاتية أقصى مداها في العاطفة ، والمسيحية هي المفارقة ، والمفارقة

(1) Roubicsek, p.: Existentialism, For and against, 61,

١ - جوليفية ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٤ .

والمأطية تتفان معا اتفاقا تاما والمفارقة تتمشى مع ما يوجد على أعلى
مراتب الوجود « (١) » .

ويرى كيركجارد أن تنوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبدا
في داخل وحدة الوجود كما ارتأى ذلك آسبينوزا ، لأن هذه التجربة
في الداخل مفارقة ومسر ، من حيث أن الإيدي الذي يؤدي إليه الذاتية
قد صناع هو نفسه شيئا تاريخيا وزمانيا . وذلك الشيء المتعال
الذي أتعلق وأصطدم به . في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي -
هو دائما المفارقة المطلقة التي هي الإنسان - الله أي المسيح ومن طريق
صتلي به ، تلك الصلة التي ينبغي أن تكون معاصرة أعيشتها في الآن
أحق ذاتي فيما تحسه هذه الذات من أبدية ، وأحصل بذلك على
حالة السعادة الأخيرة (٢) . ذلك عن المفارقة أما عن السنن
الذي ألمسه هنا ، والذي يحدد أعق ما في الألم للذي يعاينه المتدين ،
فهو سر « البتالي » المطلق ، للذي من حيث هو كذلك ، ليس بالضرورة
أي ارتباط بشيء سوى ذاته . وهو - مع ذلك - لا يوجد بالنسبة
لي إلا الصلة التي لي معه . ويفضل وعيي بهذه الصلة المناقضة أحقق
بقوة الانفعال المأطية - لا العقل - كل ما في الحياة الباطنية من ثراء .
إن اتصالي بالمتعالى هو ثمثذ اتصال أحياء ، لا مجرد اتصال اقصوره ،
لأنه في جوهره ليس معرفة . أو فكرا . أو فلسفة . . . اني أمس
مطلق الخاص وأحياءه في الوقت نفسه . هذا هو سر المثل
« أمام الله » أو بتعبير أدق - كما لاحظ كيركجارد « أمام المسيح » (٣) .

(1) Kierkegaard, S.: concluding unsentific postscript, p268

٧ - جولفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٤ - ٤٥ .

(3) Kierkegaard; S.: Sickness unto Death, p. 224.

ان الوجود المسيحي - شأنه في ذلك شأن كل وجود آخر -
 نسيجه التوتر والانفعال العاطفي (١) - فالوجود الحق الذي لا يمكن
 أن يفهم الا في علاقته بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعة « الوجود
 في الذات » (٢) يتفتح عن سر مد ، ولكنه يتحقق في اللحظة العاصرة ،
 انه انتظار واختر يار ، وجد وتفكر ، مخاطرة وكسب ، حياة وموت ،
 ومستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضي ، وحاض يتمثل في المستقبل ،
 اتصال ومصراع ، وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي - الانسان يوجد اذن
 في حالة تعطي فيها المتقابلات المتطرفة مما دائما في تناقضها نفسه .
 وهو لذلك يعرف القلق-والسكينة معا ، وسكينته مصنوعة من قلقه
 ذاته ، كما ان القلق ثمرة السكينة - ولهذا كان الاختيار بالنسبة له
 دائما ، وثوبا الى ماوراه كافة ما يبدو انه احكام عقلية ، واجتيازاً لمهادي
 العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيذا في اختيار مهيب
 (وعليه مع ذلك أن يحدده باستمرار) لتحقيق ما هو أبدي ، وتأكيذا
 للذات ، وتأكيدها في الوقت نفسه باعتبارها ابدية (١) .

ج - دور العقل وحفوده في ضوء الممارسة :

لكن أيكون كيركجارد بهذا الرأي الذي أتى به عن « المبعث »
 وعن « المفارقة » اللتان تسيطران تماما على الدائرة اللاهوتية قد
 ضحى بالعقل والفكر والفهم الانساني ؟ الواقع أن كيركجارد قد
 ناقش طويلا وفي العديد من مؤلفاته وكتاباتة هذا الموضوع ، كما أن

(١) Blackham; K. : Six existentialist thinkers P : 7.

(2) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, P. 255.

آراء كيركجارد في هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى
عصره ومن المفكرين والباحثين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا الماصرة .

لقد ذهب كيركجارد بنية توضيح العقيدة المسيحية ، وبينان
طبيعتها الى أن مثل هذه العقيدة تنتفس تنفسا سليما وصحيحا في الجو
الصحي والمبارك لعبثية تفر من كل منطق ، ولخفاقة تهرب من أى فكر ،
وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنائج ، ولا تمأ بأى
ارتباط بين علة ومعلول . أنها تمزق كل القوانين ، وتحبط كل منهج ،
وتهدم أى نسق صارم من الانساق العقلية . أنها قريبة من الحب
للأعمى فإذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلية » (١) .
فانه يصبح قادرا على أن يلج فى حب حقيقى صادق ، وعلى أن يتمتع
ببركة هذا الحب ، أما اذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ونور
الفكر فان الحب عنده لا يد وأن ينقلب حبا شاسعا فاترا يقضى على
تدلق الماطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الامر فيما
يتعلق بالعقيدة المسيحية ، فلا معقولة المسيحية تتطلب قدرا هائلا
من الماطفة ، وقوة متلخقة من الحماس ، نستطيع بفضلها أن نقبل
على مخاطرة « القفز فى الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد ،
أو أن نفكر ، لان ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقتضى على شوقنا الماطفى
الجارف المتجه نحو الايمان ، وسبيل اليمان الى دائرة فاترة
شاسحة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذى يقرر بأن
العقيدة الدينية الحية تتناقض تماما وبحدة مع أى نوع من المرفقة

(1) Johanson; H. A. & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique
Library of congress, U.S. A 1962, p 209

العقلية ، كما نستطيع أن نرى بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتدخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية .. إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الاعمى المتدفق العاطفة المندفح بلا حدود والغير عابىء ، بالتناقضات النظرية التى حلول لها .

ان ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مغارقة اثار ويشتر العديد من التساؤلات مثل : أوجد صراع مرير حقا بين العقيدة أو الايمان وبين العقل ؟ وانما كان الامر كذلك فهل يمكن ان نقول بأنه لادور اطلاقا للعقل فى مسألة الايمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الاعمى ؟ يقتصر دور العقل على البرهنة على أن الايمان المسيحي يجعل الفكر فى مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسى يتعلق بموضوع الاله الايدى المتجسد فى الزمان اذ كيف نتكمن من قبول هذا الارتباط اللاعقل بين الاله الايدى وبين الانسان الزمانى .. هذا الارتباط الذى يمثل السبب المسيح : الانسان الاله فى الزمان .

ان المغارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل فى تحول الحقيقة الابدية الى وجود زمانى « اى تحول الاله الابدى الى انسان يوجد ويولد ويمر غير متميز فى ذلك عن أى فرد انسانى » (١) يقول كيركجارد « ان وجود ما هو أبدي فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والموت ٠٠٠ هو اخلال بكل فكر » (٢) كما يذكر

(1) Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript, P 188

(2) Ibid. P 513.

في كتاب " Training in Christianity " أنه « ليس ثمة امر
أدعى الى الجنون المطبق ، من تصور انسان مفرد على أنه الاله ... ان
هذا التصور لا يمكن قبوله في الارض ولا في السماء ولا في أى تفكير
خيالى » (١) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مرارا وتكرارا على
أن المسيحية ليست مذهبيا وليست نسقا فكريا ، وأنها تقع في الخطأ
حين تعتبر مفارقة الاله ... الانسان في التاريخ مذهبيا من المذاهب
أو نسقا من الانساق الفكرية ونهاجمه على هذا الاساس (٢) .

غالبا ما كان كيركجارد يسأل نفسه عما اذا كانت حياة السيد
المسيح محققة تماما للمفارقة المطلقة ؟ وفي تناول كيركجارد المبكر
لهذا الموضوع (١٨٤٢ - ١٨٤٣) قرر أن الاله الانسان في التاريخ
هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل في أن ابن الله أصبح
انسانا حاضرا في العالم ، عاشا فيه ، كأي فرد انساني » (٣) .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما اذا كانت نقطة البداية
في تناول كيركجارد لهذا الموضوع هي المفارقة المطلقة أم العاطفة
العمياء ... بمعنى أننا لا نعرف ما اذا كان كيركجارد قد بدأ
بالمفارقة المطلقة (الانسان الاله في التاريخ) ثم خرج منها بوصفه
لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء ، أم أنه اتخذ
من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها الى أن المسيحيين يقبلون

(1) Kierkegaard, S. : Training in christianity P. 84

(2) Johnson H. & Thulstrup N. : A kierkegaard critique, P, 211

(3) Ibid : P. 215.

مفارقة الانسان الاله في التاريخ قبولاً ايمانياً أعمى دون أدنى تفكير،
ودون أى وعى بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك أمر آخر في المفارقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء،
وهذا الامر يتعلق بالتجسد Incarnation يقول كيركجارد في كتابه
Philosophical Fragments « ان التجسد جنون بالنسبة الى العقل ،
ونفور بالنسبة الى القلب الانساني » (١) . ان النفور ليس نفوراً
عقلانياً ولا يرتبط بالعقل ، وانما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب
وحده ... انه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتضلل الى الاعماق ...
الى سويداء القلب والسبب في ذلك هو ان هذا التجسد يجرح ثقة
النفس الانسانية ، ويسمى مشاعر الانسان .

ولكى نحصل على مهم دقيق لتصور كيركجارد عن المفارقة فعلينا
ان نذكر امثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والاساسية : مفارقة
الانسان الاله في التاريخ : فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها منذ
لحظة وقلنا انها تمثل جنونا للعقل ونفورا للقلب ... هي مفارقة لان
التجسد يعنى ان ما هو أبدي حين يتجسد فانما يتجسد في زمان معين ،
ويحمل طابع الانسان بعد أن كان يحمل طابع الاله ... ان التجسد
يؤدي الى الخلط بين ما هو لاهوتي وبين ما هو لاسموتي ، كما يؤدي
الى قطع اتصالية الابدية بلحظة زمانية من تاريخنا الارضي ، وهامنا
تكنم المفارقة . هنا أيضاً صمومات بالغة تعترض تفكيرنا العقل ،
وفهمنا الانساني حين نحاول النظر الى العناية الالهية Providence

(1) K'erkgaard, S. : Philosophical Fragments, P. 36

وحين نحاول تفسير الفداء Redemption إن هذان الامران : المتناية الالهية والفداء ، يمكن أن نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولا عقليا « (١) . ضف الى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ، فالتبدي يقتصر بالسر ، والسعادة ترتبط بالالم ، واليقين يتحد باللايقين ، ويسر الحياة الدينية تتوحد بمسرها ، كما تتوحد الحقيقة بالمبت (٢)

نحن الآن في وضع نستطيع معه أن ندرك ما اذا كان كيركجارد قد نظر الى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الامر خلاف ذلك .

لقد رأى بوهلين Bohlén ونابيه في ذلك كتيم من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تلقى على طرفي نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن باحثا دالماركيا هو N.H. soe* يرى خطأ للتفسير الذي ذهب اليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها في صراع دائم مع العمل ، أو باعتبارها مضادة للفكر والعلم كما ذهب soe الى أن ما فوره بوهلين من أن المفارقة تتلق أحيانا وتتوحد مع الخبرة العلمية اللاعقلية التي لا تخضع ولا تفسر في ضوء التصورات العقلية ، ولا تقبل قط الا في دائرة الايمان هو أمر خاطئ تماما ، فليس ثمة نص كيركجاردى واحد يحتمل مثل هذا التفسير (٣) . ويضى 800

- (1) Johnson H.A. & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 216
- (2) Kierkegaard: d, S. : Concluding unscientific postscript. P 387
* استاذ علم اللاهوت بجامعة كوبنهاجن .
- (3) Johnson, H.A. & Thulstrup, N : A Kierkegaard critique P 217

في بيان موقفه المأرض لـ **Boblin** مدعياً نفسه بقول كيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم، لكن وجه الصعوبة تتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من تكرار لغواتنا وعدم أنساقنا الفكرية » (١) . وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللا عقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . ان كيركجارد يمثل في نظر *soe* ذلك المفكر الامين الذي يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه في بناء نسقي كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لا يمكن أن نبني محتويات العقيدة على هيئة نسق فكري ، ولا يمكن أن نقيّمها كالمعلم الرياضي على هيئة نسق استنباطي **Deductive Method** تبدأ فيه بمسدد من المقدمات والتعريفات التي تكون القضايا الأولية **Primary Propositions** ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية **Secondary propositions** وذلك في تسلسل محكم ، وانتقال فكري ، يسوده الترابط والاتساق اذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكرياً مسائل الخلاص والجسد من مقدمة أو أكبر . ونحن لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي **Inductive Method** اذ نحن في ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدعم ملاحظات وتجارب وفروض . ويكفي أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذي أكدّه وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهباً .

(1) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 514

(*) لمزيد من التفصيل حول المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومنهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية ، دار الجامعات المصرية . الإسكندرية ١٩٧٧ وكذا كتابه « رؤية معاصرة في علم المناهج » دار المعرفة الجامعية . ١٩٨٤ .

اننا هنا لا نواجه بخبرات عملية لا عقلية كما اعتقد يوهلين ... اننا نواجه هنا برسالة آتية من الخارج .. اعلان ما لا يمكن ان نعي ضرورته المنطقية ... فאלله هو الذى يعنى تلك الرسالة ويفهم ذلك الاعلان .. وما على الانسان الا الايمان بهما وحسب (١) .

ولقد ذكر كيركجارد فى إحدى يومياته « أن المفارقة المتمثلة بالحقيقة المسيحية ، هى الحقيقة من حيث هى متمثلة بالله » ولا يعنى هذا أن العقل يموت وينتهى حيث توجد مفارقة ، اذ يمكن للعقل فى هذه الحالة أن يذكر أسباب وعمل عدم وجود أسباب وعمل لما هو عقل . ويذكر ⁸⁰⁶ فى مقالته الرائعة التى وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها الى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأى كيركجارد فى المفارقة » أن يوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحققة تتنفس تنفسا صحيحا مباركا فى العبث وأنها من ثم تتيه الحب الاعشى لكى يخلص منها الى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدلقة ومنغمسة فى المفارقة ، وفى ذلك ما يبعدها تماما عن رزاة العقل ، وثبات الفكر . ويرى ⁸⁰⁸ عدم صحة هذا الرأى الذى قاله يوهلين ويستند الى عبارته قائلا كيركجارد نذهب الى أنه ليس ثمة تناقض ذاتى فى تصور المسيح الذى هو الاله المتجسد فى صورة عبد أو انسان . كما يستند كذلك الى معنى ذكره كيركجارد فى كتابه « نف فلسفية » يقول فيه ان « العقل يمكن أن يفحص مسأله التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التى تقوم بين الفرد والاله » (٢) هاهنا يمكن أن تعنى المفارقة « سقوط العقل » أو « الماطفة بالمفارقة للعقل » (٣) .

- (1) Johnson H.A & Thu'strup; N : A Kierkegaard critique P 218
- (2) Kierkegaard, S. : Philosophical fragments, P 55.
- (3) Ibid, P. 38.

ويضيف ⁸⁰⁰ الى ذلك نصا كيركجارديا هاما ، يرى أن المفارقة تصور concept وانها لا يمكن أن تكون « لا شيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التي تجعل العقل يقر بمجزء من فهمها وتمثلها . يقول كيركجارد « انه لا امر سطحي أن نفترض بأن المفارقة ليست تصورا تضم تحتها كل أنواع العبث التي تفر من كل لسكر ومنطق ... ان المفارقة والميث لا يمكن للعقل أن يحولهما الى لا شيء أو هراء اذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لان يقول بصندهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا لللفظ ... ولا يمكن لي أن أمهما ، لكن هذا لا يبنى أنهما مجرد هراء أو لا شيء » (١) .

قرأ كيركجارد مؤلف ليبنتز المعنون : *Théodicée* في عام ١٨٤٣ - ٤٢ ووافق على هجوم ليبنتز على مبصره بابل Bayle في نقطة حادة وهي أن بالإمكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان جايل يرفض رفضا قاطعا أن يكون هناك توفيقا أو توافقا بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Leibnitz وبمعالجه لهذا الموضوع في مقدمة *Théodicée* واستوقفته عبارة موجودة في ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز " to see " تستخدم لذلك الذي يعرفه الفرد من الحال و to believe تستخدم لذلك الذي يمكن أن يستنتج من العلولات » * والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مغارقة وأن الفلسفة تأمل هو

(1) Kierkegaard, S. : Journal No 1033

(*) لمعرفة أكبر بموقف ليبنتز في هذه النقطة وغيرها يمكن للقارئ أن يرجع لكتاب المؤلف : ليبنتز : فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

نفس ما يجبر عنه لبيتنز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل ... فالإيمان يملو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك في يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يملو على حدود العقل ويتجاوزها » (١) .

إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كيركجارد كان متفقا تماما مع لبيتنز ، وفي جميع آرائه ... إذ أن الأول لا يمثل تيارا عقليا مثله المفكر الثاني خير تمثيل ... لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهي خالية من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لاشي (٢)

والموقع أن كيركجارد أعلن مرارا وتكرارا أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيبا عقليا ، ولم ينسجها تنسيقا منطقيا ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبي أكثر من كسبه لفهم العقل . وها هنا وجد كيركجارد كل رضا في أنقول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كي يبين أن على معتنقي المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة الماطفية والاتجاه نحو الذاتية . يقول كيركجارد في حاشية غير علمية « أن المفارقة والماطفة يلائمان بعضهما البعض تماما ... والمسيحية هي المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذي يكون على حافة الوجود » (٣) وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة « (٤) » .

-
- (1) Johnson H.A & Thulstrup N.: Kierkegaard critique P 220
 (2) Kierkegaard, s Journal No 1033
 (3) Kierkegaard, S. concluding unscientific postscript p: 225.
 (4) Johnson, H.A & Thulstrup N : A Kierkegaard critique P 221

والحق أن ماحية الانسان عند كيركجارد تتمثل في الذاتية
والذات الحققة عنده ليست الذات المارقة وانما الذات الاخلاقية . . . وإذا
لم يكن العقل في (الذات المارقة) على مناعة بالمقارفة . غير قادر على
اسيما بها ، فإن المارقة تناسب الانسان . . . الموجود . . . الذات الانسانية
« الاخلاقية كما تناسب » اليد الجولف « (١) .

والواقع - يقول 506 - أن كيركجارد كان مقتنعا بأن المحتوى
الفكري للمسيحية ليس لاشئ . . . لكنه شيء يفهم بوضوح خلال دائرة
دائرة الايمان لادائرة العقل ودائرة الايمان هي دائرة من نوع خاص يتحول
فيها الصبب والمقارفة الى امور مقبولة ايمانيا وقلبيا . وبهذا المعنى يمكننا
أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتي من الخارج وتأتينا بالخلاص (٢) .

ويهمنا أن نوضح لآ أن الفرض من هذا الفرض ليس مجرود
تأييد موقف كيركجارد ، فالواقع أن كيركجارد كان مخطئا من عدة نواحي،
وشاركه خطأ هذا رجال اللاهوت الارثوذكسي المعاصرين له والتراث
اللاهوتي الكلاسيكي كله . لقد اعتقد كيركجارد قبل أن ينحدر من فكرة
الجسد . وانفصال نام عنها . . . أن من الممكن أن نعرف شيئا عن
طبيعته ووجود الله . لقد علم ذلك من الأسرى ومن اللاهوتيين أي
من رجال الفلسفة ورجال الدين . ومن ثم أدرك مدى المقارفة في قولنا
أن الله الابدی يظهر في الزمان وبصوره تاريخية . لكنه اذا علم أن حقيقة
الامر هي أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط الا في المسيح المتجسد .
فان رأيه كان ولابد سبحي . كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه
القائل بأن الله الانسان في التاريخ مقارفة ، ضف الى ذلك أنه كان

(1) Kierkegaard, S concluding uncorrected postscript, P 281

(2) Johnson H.A and Thulstrup N A Kierkegaard critique

ستقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفسا صحيحا ومباركا من خلال ابدية المسيح المتجسد ، حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليوناني للابدية هو تصور زائف .

د - امكانية اللاهوت والدفاع عنه في ضوء المفارقة والعجث :

الواقع أن التمييز بين العقيدة السقراطية - ولقد أعجب كيركجارد بسقراط اعجابا كبيرا - وبين العقيدة المسيحية ليس الا مجرد تمييز بسيط يتعلق بموضوع العقيدة وحسب ، ان موضوع العقيدة المسيحية هو المفارقة ، والمفارقة هي بالطبع مقولة جديدة لم يعرفها العقل الاغريقي من قبل ، ولم يقبلها العقل الانساني بوجه عام اذ كيف يمكن للانسان أن يقبل شيئا هو أنه حقيقي في حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الانساني أن يقبل جماعات الهية مطلقة تلف على طرفي تضاد مع براهين العقل وحجج المنطق ؟ لقد شرح كيركجارد هذا التصور عن المفارقة كاجابة عن تساؤل لسنج Lessing واعتبر شرحه هذا نموذجا للاجابة المسيحية على هذا السؤال .

لقد تساءل لسنج - وكيركجارد يذكر هذا السؤال في كتابه Philosophical Fragments - عما اذا كانت النقطة التاريخية لرحيل أو صعود السيد المسيح ممكنة بالنسبة للوعي الابدي ؟ وكيف يمكن لذل هذه النقطة التاريخية ان يكون لها احتمالات أخرى غير الاهتمام التاريخي وحسب ؟ وهل من الممكن أن نقيم سعادتنا الابدية على معرفة زمانية أو تاريخية ؟ لقد جعل كيركجارد من مثل هذه التساؤلات موضوعا لكتابه « نطف فلسفية » (١٨٤٤) ذلك الكتاب الذي اهتم فيه للمرة الاولى بمشكلة الحقيقة المسيحية وصاغها بطريقة فنية دقيقة .

أما كتابه « حاشية غير علمية » الذى ألفه عام ١٨٤٦ ففيه دراسة وافية لهذا الموضوع بكل جوانبه وتفصيله (١).

والواقع أن المسيحية وحدها من بين الأديان الأخرى هي التي عنيت بمثل هذه التساؤلات ، وقدمت الاجابات عليها : ففي المسيحية ظهر الابدئ في الزمان ، واصبح الاله سالما في المسيح ، كما أن المسيح هو الذى يقود الانسانية نحو الخلاص الابدئ ... اذا آمن به الانسان .. أى يقوده نحو السعادة الابدئية هذه هي الاجابة على تساؤلات لسنج ، التي انتهت بكيركجارد الى أن يقرر أن فعل الايمان يتمثل في « المفزة » اللاعقلية وهذه المفزة تتم بواسطة الاختيار المؤسس على المحيطة (٢) .

تلكم هي الحقيقة التي تؤلف المفارقة الاساسية للمسيحية : مقولتان متضادتان تتحدان في تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين . ولتضرب على ذلك مثلا من مفارقة الخطيئة الاصلية فهذه الاخيرة مفارقة لانها تجمع بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الاولى هي مقولة الوراثة وهي مقولة طبيعية نبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء الى الأبناء ، والثانية مقولة الذنب وهي مقولة روحية وأخلاقية والسؤال الان كيف نرت الشعور بالذنب وهي صفة غير طبيعية لا تنتقل اليها بالوراثة ؟ ان هذا

(١) تحدث كيركجارد عن المفارقة في الخطيئة sin على وجه خاص في عمليتين أخريين مرتبطتين هما : concept of Dread ١٨٤٤ و Sickness unto Death ١٨٤٩ وفي عام ١٨٥٠ تناول كيركجارد المفارقة من وجهة نظر لاهوتية صرفة وذلك في يوميات هذا العام .

(2) Johnson H A & Thulstrup N : A. Kierkegaard critique Library of congress U.S.A 1962 P : 186

الامر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على حد سواء ومع ذلك
فعلينا أن نؤمن به .

ونفس الامر ينطبق على المفارقة الاساسية تلك التى تنشعب اظافرها
فى كل مفارقة اخرى الا وهى مفارقة الاله الانسان فى التاريخ : تلك
المفارقة المطلقة التى تشير الى ان الله الابدى يتغير حين يتجسد ويصير
زمانيا وتاريخيا . انه يظهر على شكل انسان . . او حتى فى صورة
عبد ، بل انه يتحمل كل صنوف العذاب والماناة من أجل الانسان (١)
ترى أ يوجد شيء يخرق قواعد العقل ويهدم منطقية الفكر ، مثل هذه
المفارقة التى تجعل الابدى زمانيا ، والنايت متغيرا . . يولد ويموت ،
والاله يكثر عز خطايا الاسنان ؟ هاهنا يكون على المسيحي أن يوقف
عقله ، وأن يهدم معطى تفكيره ، وأن يقف عاجزا ، وهو حينما يفعل
ذلك ، يدرك لأول مره ان لعقله حدودا ينبغي أن يتجاوزها ، وأنه هنا
أمام دائرة أعلى من دائرته الخاصة ، تتجاوز نطاقه وتملأ فوق فهمه .
ورغم ذلك كله يدعونا كيركجارد الى أن مفارقة المسيحية تؤثف الحقيقة
القصورى للايمان ، كما انها تؤلف موضوع كامل الايمان الخاص .

والواقع أننا اذا لم نقتنع بالتجاوز المطلق لموضوع الايمان ، وقصور
دائرة العقل عن فهم وتمثل هذا الموضوع ، فإن النتيجة هى أننا لا نبحث
فى طلب الايمان ، وانما نبحث فى مجرد طلب براهين أو أدلة تؤدى
الى اقتناع العقل دون القلب والوجدان . ان الانسان لا يؤمن فقط الا
اذا اعتبر المعارقة موضوعا خاصا بالايمان ، وتلك المفارقة تتعارض كما
ذكرنا وتتناقض مع العقل بجبهه قواه ، وهناك صيغة كثيرة مارحدها

(1) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript P 528

كيركجارد في « تنف فلسفية » و « جلشية غير علمية » تقول « لا يكون الايمان حيث لا تكون المفارقة لكي تؤمن بالمسيحية » (١) .

والواقع أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد The moment of the incarnation والتي يصبح فيها الله انسانا ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح The moment of imitation of christ اللحظة الاولى تعبر عن اجتماع الابدية بالزمان ، واللحظة الثانية تعبر عن اجتماع عمل المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الابدي . والحق ان على كل مؤمن أن يضحي بنكران ذاته كي يستقبل بركة الله ويستفيدا ان المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لا يطلب رجال فكر .

ولقد كتب المفكر الإيطالي C.P.S. Fabro * تحت عنوان « عبث العقل ومفارقة الايمان » يقول ان اتجاه كيركجارد اللاعقل جمل الكثيرين بهاجموه ، وهؤلاء ليسوا فلاسفة عقليين وحسب بل يمثلون جبهة كثيرة من المسيحيين واللاهوتيين أيضا . ولقد كان النقاش حادا بخصوص النقاط الثلاث التالية :

١ - امكانية الدفاع عن الدين المسيحي .

٢ - امكانية اللاهوت .

٣ - امكانية قيام علاقة بين الطبيعة والعبادة أو العقل والايمان (٢)

(١) أنظر Concluding Unscientific, postscript
Philosophical Fragments في مواضيع متفرقة .

* C.P.S. Fabro أستاذ الفلسفة بجامعة ماريا بروما كتب مقالا طبيا باللغة الإيطالية عنوانه « الايمان والعقل في جدلية كيركجارد ضمنه فقرته عن « عبث العقل ومفارقة الايمان » ترجم هذا المقال الى الإنجليزية J - B Mondin

(٢) John . H A & Thøstrup N. A Kierkegaard critique,
P. 174

١٠ : حول إمكانية الدفاع عن الدين المسيحي :

هناك عدة معان للدفاع عن الدين المسيحي وكيركجارد يرفض المعنى الذى يقرر بأن العقل والفكر الفلسفى يمكنهما للدفاع عن الدين المسيحي ، ذلك أن العقل لا يمكنه تمقل الحقائق الكشفية أو حقائق الوحي ، ومن ثم لا يمكنه أن يدافع عما لا يقبله ولا يستطيع فهمه أو تمقله ، بل إن كيركجارد يرى أن العقل البشرى لا يستطيع الا أن يحطم الايمان ويهدم العقيدة • إن الايمان لا يرتكز على العقل أو الفهم وإنما على القدرة أو السلطة الالهية • فحينما ننظر مثلاً فى مفارقة السيد المسيح الذى هو مفارقة مطلقة ، نترك أن الدفاع عن مثل تلك المفارقة لا يتم الا بواسطة القدرة الالهية القادرة على أحداث المعجزات ••• ان ابن الله أصبح انساناً •• أتى الى العالم ، وسار فيه ، وصار انساناً فردياً ياكل ويشرب • الخـ جمع ذلك فلقد قام هذا الاله الانسان بمعجزات تخرق ناموس الطبيعة وقانون العالم بالنسبة الى الانسان •• لاحظ الممارسون للسيد المسيح ذلك ، وادكوا قدرته الفائقة ، وسلطوته الكبيرة الممتلئة فى خوارقة ومعجزاته ، ووعوا فى نفس الوقت أن قدرة السيد المسيح تفوق جميع قدرات البشر •• انها قدرة ذات طبيعة الهية •• وإزاء ذلك كد كان الممارسين أن يؤمنوا به ، وبكلماته •• وبالمسيحية وكان هذا النوع من الجدل يسير على درب مترابط ••• اعجاز فى العمل يقبه ادراك بأن صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتع بقدرة الهية ، ويستقب ذلك الايمان به وبكلماته وبالمسيحية • ان هذا النوع من الدفاع عن الدين نوع فريد ، يستند الى قرار المعجزات والقدرة الالهية لصاحبها ومن ثم الايمان به وبالمسيحية •

ان دور العقل هنا دور ايجابي ، وهو يتمثل على وجه الخصوص في الكشف عن تلك القدرة وعن الشخص الذي يمتلك تلك القدرة ... وهي قدرة يحيلها الايمان الى عبارة يرددها صاحب القدرة تقول « آمن بي وبكلماتي » (١) -

هناك اذن حل أو دفاع عن المسيحية عند كيركجارد وهو أن فعل الايمان يرتبط بتلك القدرة التي تظهر في علامات خارجية على شكل معجزات ، لكنه تمشياً مع « الانجيل » يميز بين شكلين أو وجهين لفعل الايمان :

الاول : وهو الوجه المبدئي ، يتمثل في اعتقاد المسيحي وایمانه بسبب معجزات رآها واعتقد فيها كعنايات واضحة تشير الى قدرة الهية.

الثاني : يتمثل في أولئك الذين يؤمنون بدون الحاجة الى رؤية معجزات وهذا النوع الثاني من الايمان يعتبر اكمل واعظم من الاول . عقب كيركجارد على آية من الانجيل تقول « لا تؤمنون ان لم تروا آيات وعجائب » (٢) بقوله « أننا نجد هنا صحة عمل الايمان في دائرته الخاصة غير المختلطة إطلاقاً بدائرة العقل أو العلم أو بأي دائرة أخرى . حيث يأتي الايمان بالمعجزات أو الايمان بسبب وجود تلك المعجزات أولاً ثم على ذلك وجود أناس يؤمنون بدون أن يروا تلك المعجزات . هاهنا هما المقولتان الرئيسيتان للايمان ... فإنت تؤمن أولاً بأن الله سوف يحدث أشياء تخرق قواعد العقل ، وتهدم بنيان الفكر ، وإذا اعتقدت في ذلك ، فإنه يسهل عليك ان تؤمن بالمقيدة حتى ولو لم تر هذه الخوارق أو المعجزات . ونحن ننظر في المقولة الاولى (أي المقولة التي

(1) Ibid : P 176

(٢) انجيل يوحنا . الاصحاح الرابع آية ٤٨ .

تتحدث عن الإيمان بسبب وقوع معجزات من قدرة الهية (فان دائرة المعرفة تختلط بدائرة الإيمان . ذلك لان الامر على هذه الحالة هو تمثل المعرفة بأعلى صورة من صور الإيمان ، واذا نظرنا في المقولة الثانية (أى المقولة التى تتحدث عن الإيمان بنفى النظر عن رؤية المعجزات) فان المعرفة فيها لا تحتاج الى سند من المعجزات ، اذ ان أهل صورة من صور الإيمان هى أن تؤمن بدون رؤية علامات أو معجزات . ان هذا يصطبنا مثالا على الخلط بين كل شيء اذا لم نمتنى بالنظر الى الإيمان على أنه دائرة خاصة بنفسها » (١) .

ويتبين من المعنى السابق أن المعجزة لها دور فى المعرفة المسيحية وفى الخطاب عنها ، لكنها يجب أن تبقى كما هى . أى من حيث هى خارقة من خوارق العالم والطبيعة التى تستصعب على الفكر والفهم .

٢ : إمكانية اللاهوت

على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لانها تتجاوزه وتعلو عليه ، فاننا لا يمكن أن نقضى تماما عمل العقل من موضوع العقيدة من حيث هى كذلك . ويمكن أن يقتصر دور العقل على الاعداد والدعوة - بطريقة ما - الى الإيمان أو الاعتقاد ، بالإضافة الى أن العقل هو الذى يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه وتعلو عليه ، أو حسب قول كيركجارد : ' أن العقل هو الذى يفهم أنه من المستحيل عليه أن يفهم موضوع العقيدة ، اذ حسب تفكير كيركجارد لا يمكن لشيء أن يكون معروفا معرفة عقلية ومعقدا فيه إيمانيا فى نفس الوقت . ولقد بين كيركجارد فى « حاشية غير علمية » اللاتجانس المطلق بين العقل والإيمان

وأنه من الممكن فقط للعقل أن يتعرف على مسبب تجاوز دائرة الايمان وعلوها عليه ، وذلك خلال معرفة معينة بالمثل (١) لكن كيركجارد حينما أعاد فحص مآذره في « حاشية غير علمية » وذلك حينما بلغ فضجه بلنهائى أعطى لهذا الموضوع دقة أكبر ، وقرأه أعظم ولقد وصل من إعادة فحصه هذا الى الاعتراف بإمكانية قهلم نوع من الفكر اللاهوتى تابع للمقيدة (٢) .

والواقع أن المسيحية ذات اتصال وثيق بالانسان العيى الموجود بكل أصان ذاته العاطفية والاخلاقية .. وليست ذاتة العقلية ، أو المعرفية ... كما أنها تمقد الصلة القوية بين ذاتية الانسان ... بالمعنى الذى ذكرناه لهذه الذات ... وبين ذات الله الحية .. ولذلك كانت حركة المسيحية الاولى حركة متنقلة من المقيدة عبر المقيدة نفسها ، لكن المسيحية وقد اصططبت بصيغة الاحسان سمحت باستخدام العقل على ألا يتخطى حدوده ولا يتجاوزها ، ومن هنا يقتنع العقل بأدراك أن ثمة موضوع ليس بإمكانه أن يفهمه ، لانه يتجاوز حدوده .. وهذا الموضوع هو موضوع الايمان .

وهناك نقطتان هامتان فى هذا الصدد نجدهما فى مؤلف كيركجارد
excluding unscholarly postscript وهما :

- ١ - ان المسيحية ليست علما ، فى نظر المسيحي أدنى مرتبة من المقيدة ولا يمكن أن ينشغل به المسيحي عن طلب الوجود والابدية .
- ٢ - ان المسيحي لا يجب أن يكون عظيما فى عالمنا هذا أو أن يتزوج .. الخ .

(1) Johnson H.A & Thulstrup N. : Kierkegaard critique P 177

(2) Ibid : P. 178.

ب - اذا كان هناك علم مسيحي فيجب ان يقام لا على اساس ضرورة فهم العقيدة ، ولكن على اساس فهم ان العقيدة لا يمكن ان تفهم .

٣ : لمكان قيام علاقة بين العقل والايمان

ذهب كيركجارد الى ان البحث موضوع العقيدة وأن المسيحية ذاتها مفارقة (١) وأن قبول المفارقة بواسطة الايمان المسيحي لا يجعل نمة سبيل لنفسيرها بواسطة العقل (٢) غالايمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفكر (٣) واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان نقيم علاقة بين الايمان والفكر ؟ ان هذا الاعتراض تقدم به peter Kierkegaard (اخوه) كما تقدم به ما جنوس اريكسون الذى كتب مؤلفا يدور حول هذا النقطة تحت اسم مستعار هو ثيوفيلوس نيكولوس Theophilus N.colaus

ولقد رد كيركجارد على هذا الاعتراض ذاكرة أنه لا امر حتى ان الايمان موضوعه المفارقة وينفك تنفسا صحيا ومباركا فى عبثية لا تخضع للعقل ، ولا ترتبط بالفكر . ولكن ذلك لا يكون الا بالنسبة الى الناطر اليهما (المعارضة والبحث) من الخارج ، أى بالنسبة لأولئك الذين لا يؤمنون . أما المسيحي المؤمن . المسيحي المعتقد بالله فانه لا يرى فى الايمان عبثا ، ولا فى العقيدة مفارقة . لماذا ؟ لان المسيحي المؤمن يتخذ من الله سندا ومعيارا ، ويعتبره مبدأ الحق والنقطة . وينظر اليه باعتباره قادرا على أن تكون جميع الاشياء فى متناوله ، وممكنة لديه . وهو من هذا المنطلق يدرك أن فى مقدور الله واستطاعته أن يجعل المسيحي المؤمن - وفى ضوء ايمانه نفسه - يقبل البحث على

(1) Macquarrie; J. : Existentialism P 35.

(2) Blackham J.K. : Six Existentialist thinkers, P 4

(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling P 78

أنه غير ذلك وينظر الى المقارنة باعتبارها خالية تماما من أى تناقض .
 فحينما اعتقد فى هذا أو ذاك لا بفضل العقل ، وانما بفضل اله يكون
 كل شيء بالنسبة اليه ممكنا ، فلن يظهر لدى عبث ، ولن اشعر فى
 قرارة نفسى بالمقارنة .

واذا كان العبث تعبيراً عن اليأس ، وهو غير ممكن عقليا وانسانيا ،
 فهو - مع ذلك - العلامة السلبية للإيمان أو العقيدة . لكن عبث العقيدة
 يختفى حينما يؤمن الانسان .. فحينما يعتقد الانسان فان العبث لا يصبح
 عبثا .. ان الإيمان يزيل هذا العبث ويمحوه .. ان العاطفة القوية ..
 عاطفة الإيمان هي التي تجعلنا قادرين على السيطرة على العبث (١) .

ان العبث يمثل الجانب السلبي لعائرة الإيمان ، ويجعلها دائرة
 مستقلة بذاتها فى نفس الوقت ، وهامنا نحن نجد أنفسنا امام اللحظة الاولى
 فى العلاقة بين العقل والإيمان . وهي لحظة سلبية محضة ، أما اللحظة
 الجسدية الثانية فى العلاقة بينهما فهي تلك التي يمكن أن نسميها باللحظة
 الإيجابية السلبية ، فتجسد الله فى المسيح يعنى الارتباط الابدي
 بالزمانية ، اذ فى لحظة تاريخية معينة ، يصبح الله انسانا وهذا الامر
 يفر من كل منطق ، ويهرب من كل فكر .. لكنه مع ذلك - وهذه هي
 الناحية الإيجابية - يحذل العقل ينزك حدوده ويعرفها . وهذا يعنى
 أن الجانب السلبي المتمثل فى عدم قبول العقل للارتباط بين الابدية
 والزمانية ، والاندماج بين ما هو لاهوتي وناسوتي ، يتضمن أيضا
 جانبا جدليا ايجابيا يتمثل فى معرفة العقل لحدوده ، وقصور قواه فى
 فهم دائرة أعلى منه ، وتجاوزة .. ألا وهي دائرة الإيمان .

(1) Johnson H.A & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique, P 182

خلاصة :

تأكيد الذاتية ورفض الموضوعية

- المدخل الوجودي الكبير كجارد في تناول الذاتية :

ليست وجودية كيركجارد مجرد رد فعل ضد فلسفة هيغل ، كما أن التراث الوجودي اللاحق على كيركجارد ، والذي تأثر به بلا شك - باعتبار أن كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية - هو أكثر من كونه مواجهة صارخة للنسق الهيجلي . . ان الوجودية أعمق بكثير من ذلك ، ويجب أن تفهم على أنها حركة نقدية عميقة ، وثورة هائلة ضد الإخفاق المتكرر الذي آتت به المذهب العقلية والتجريبية والمثالية منذ عهد ديكارت . لقد أحملت كل هذه المذاهب الفلسفية المنصر الذاتي المتدفق بالحناس والمطفئة ، ولم تدرك المعنى الدقيق لكلمة ذاتية Subjectivity (١) .

والواقع أنه مهما كان من صحة ودقة الفكر الحديث ، فلقد كانت الأما دائما أمام الغير - العالم والطبيعة والوجود العام ، لكن هذه الأنا لم تالج في تلك الفلسفة الحديثة لا باعتبارها موضوعا ذاتيا حاصا ولا باعتبارها شيئا لا بد من انكاره . ومن هنا آتت محاولات هيوم Hume باحثا عن ذلك الشيء أو ذلك الانطباع الذي يعد مسئولا تماما عن الضمير الشخصي . . أى عن تلك الذات . . تكن محاولته تلك باءت بالفشل (٢) . أما بالنسبة إلى كانط Kant فإن الجانب النظري لم

(١) Johnson, H.A. & Thulstrup, N : AKierkegaard critique P 22

٢ - انظر في ذلك مؤلف هيوم الرئيسى :
Treatise of Human Nature, Book 1. Part IV, sec. VI

يتم انكاره .. فالذات الباطنة عنده موجودة ، لكنها تدرج تحت عالم الحقائق Noumena لا عالم الظواهر Phenomena ، ومن ثم فهي لا تخضع للادراك الموضوعي بأى ضرب من ضروب المعرفة الانسانية .
أما هيجل فلقد طمس الذاتية حين أدرجها كشيء أو عبارة فى بانوراما التاريخ العالمى ، وفى نسقه الفلسفى المشمول .

عند هذا الحد بدأ تدخل كيركجارد واخترأقه المستميت والدودول للاثرة الفكر الحديث .. ويمبارة صارخة ودقيقة أعلن : أن الوجود الذاتى لم يحظ بمد بالمدالة المطلقة .. فلقد ظلم الوجود الموضوعى الوجود الذاتى وحظى بشغل أعظم ومكانة أكبر . يقول كيركجارد « لقد اتمعن المفكرون المظلماء على وضع كل أنواع الشرور فى الذاتية بينما أضحت الموضوعية عندهم عامل نجاة .. وتلك هى قمة الفموض والخلط .. فكل تصور للموضوعية يظن أنه ينتقدنا ما هو الا طعم للمرض وطعام له » (١) لقد أدرك كيركجارد عظم المدى الذى نفلغلت به النزعة الموضوعية فى الراى الشائع العام ، ولاولئك الذين بلغت بهم الموضوعية حدا جعلتهم يتفصلون وفقه عن ذواتهم فصلا دائما (٢) .

ان الفكر لا ينفصل عن الحياة المشخصة والعنية عند كيركجارد، ولذلك نراه يصبر عن دهشته البالغة لهذا التناقض الحاد بين النسق الفلسفى لدى شوبنهاور وبين المحولات الواقعية التى كان يحيا وفقها .
ويضيف كيركجارد « أننا اعتدنا أن نرى الفلاسفة - ومن بينهم هيجل - يعيشون حياتهم الخاصة واليومية بطريقة تتناقض تماما مع فسرهم وفلسفاتهم . ان هذا يمثل الخلط الذى اجتاحت التفكير العلمى » (٣) .

(1) Kierkegaard, s. : Journals No 1042.

(2) Johnson, H. A & Thulstrup; N. : A Kierkegaard critique P 23

(3) Kierkegaard, S. : Journals. No 582

لقد شوه هيجل العقيدة المسيحية حين اعتبرها خطوة أسطورية في نسقه الموضوعي العظيم . لكن العقيدة الحقّة ليست موضوعاً خارج الفرد ، بحيث يتطّلع إليها هذا الآخر من بعد .. أنها طريقة تفكير تتكرر في الوجود الشخصي الذاتي . وأنه للفارق عظيم بين من يتحدث عن المسيحية أو حتى يصحب بها من وجهة نظر موضوعية ، وبين من يحيا المسيحية ويمشها واقفاً في حياته .

لقد حاولت الفلسفات الحديثة أن تنكر الذات الانسانية ، وتهاجمها وتفصلها عن العالم ، لكن الذات الانسانية قائمة وموجودة رغم ذلك .. الذات الانسانية لا يمكن انكارها وتخليتها على الانساق الموضوعية المتتامة .. الذات الانسانية لا يمكن الهرب منها أو تجنبها أو اغفالها لأنها حقيقةنا واصلنا . ونحن أقول أن لي ذاتاً ، فإن هذا لا يعني أن تلك الذات مملوكة لي .. أنها ليست شيئاً من نوع فريد ، أو ملكية من نوع خاص أنها نمط من الوجود ، أو حالة وجود . ونحن نحاول الفكر الحديث تجنب الذاتية فإنه لما يتجنب فعل الوجود ذاته ، وهذا ليس بالأمر الهين أو اليسير ، فإن تكون سليماً مع كل شيء عدا وجودك الشخص ، فإن ذلك يكون بعيداً تماماً عن الصواب . يقول كيركجارد « أن طريقة التفكير الموضوعي تحيل الذات الى شيء عارض ، ومن ثم تحول الوجود الى شيء غير هام .. الى شيء ينتهي .. أنها تقودنا الى نوع من التفكير المجرد : الى الرياضيات وإلى المعرفة التاريخية بكل أنواعها . وهي في الغالب تغفل بنا بعيداً عن الذات التي إما أن توجد أو لا توجد ، ولقد كان هاملت على صواب حينما ذكر أن الوجود واللاوجود ليس لهما إلا مغزى ذاتياً » (١) .

(1) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, P : 173

وكالواقع أننا حينما نتجاهل الذاتية ، فإن هذا يعنى تجاهلنا للوجود فى نفس الوقت ، فهذا الوجود الحى لا يمكن أن نضمه إلى « ركن خاص » فى إطار موضوعى رحب ، كما لا يمكن أيضا أن نضمه إلى أن لحظى زمانى دون آخر - إن هروينا من الذات وتجنبنا لها ، لايعنى أننا نستطيع أن نهرب من المذهب الذاتى Subjectivism

يجب علينا إذن أن نلغز إلى باطن هذه الذات وأن نكتشف ماهى وكيف تكون على الحقيقة ، وأن نعيد النظر فى كل الأفكار السابقة فى سبيل الوصول إلى الكشف عن حقيقة الذات - والحق أن كيركجارد كان قد أخذ على عاتقه إعادة فحص وصياغة هذا الموقف بصورة جديدة مبتكرة ووصل من ذلك إلى نتائج مثيرة كانت كلها إلى جانب الموقف الذاتى ، ولقد تأكدت هذه النتائج وتمقت فيما بعد فى كتابات ياسبرز ومارسل وهيدجر تلك الكتابات التى اتخذت صورة الوصف الفينومينولوجى لأعماق الذات - (١)

وحيثما انتبه كيركجارد إلى تلك المجالات التى امتنع فيها ظهور مصطلح الذاتية « فلع فى القاء الضوء على الوجود الحى المعاش الذى ينشعب أطواره فيها ، وتمثل ذلك الوجود الحى المعاش عنده ، فى الشعور ، والاختيار ، والتكرار ، وفناء ، البشرية ، والخلق ، والياس ، والموت - وفى كثير من الاحيان استطاع كيركجارد أن يسلط أضواء جديدة عليها ، وأن يثبت أن تفسير هذه الامور كان تفسيريا ضحلا شمله التحريف على نحو واضح - وعادة ما كان كيركجارد يطلق عليها بانها « ذاتية » أو « لا عقلية » .

(1) Johnson, H.A & Thulstrup N. : AKierkegaard critique p 24

من الثابت إذن أن كيركجارد كان محللا لظاهرة الوجود الباطن التي تتصف بكونها ظاهرة خفية . لقد حاول وصف اليأس والموت والاختيار والقلق وغيرها بنوع تعريف ، وكما تحدث تماما . ان « من واجب الإنسان أن يكون موضوعيا مع ذاته ، وذاتيا مع الآخرين » (١) لقد كان كيركجارد يأمل بهذا القول إبعاد كل العناصر السلبية وبالأخلاقية التي اتسم بها الاتجاه الذاتي في بعض الأحيان .

لقد كان كيركجارد من كبار الفينومينولوجيين ، إذ كان محللا بارعا لتركيبات الوجود الشخصي ، واصفا دقيقا لباطن الذات ، وأدت أبحاثه إلى تساؤلات أساسية عن الآراء التقليدية في « الذات البشرية » وكان أساس الرأي الجديد الذي أتى به هيدجر عن الذات في كتابه « الوجود والزمان » .

ويلاحظ كيركجارد أنه خلال الفلسفة الحديثة تم توحيد النفس الإنسانية بالمثل أو بالذات العارفة ، ومنذ وقت ديكارت اعتبر المثل شيئا مقكرا ، يقطن دارا منعزلة ، منفصلا تماما عن العالم الخارجي بموضوعاته الممتدة . ولقد رأى كيركجارد أن ديكارت كان مخطئا حين ظن أن قضية القائلة « أنا أفكر إذن فأنا موجود » قضية صحيحة ، واستدلال صائب ، فالواقع أن تلك القضية ليست استدلالا على الإطلاق ولكنها مجرد لغو : يقول ديكارت « إذا كنت أنا أفكر فما العجب في أن أكون أنا موجودا ؟ ان القضية الثانية لا تقول أكثر مما تقوله القضية الأولى وإذن فليس ثمة استنباط هنا ، وإنما الأمر مجرد لغو » (٢) ان

(1) Kierkegaard, s. : Journals, No 876

(2) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript P 281

التفكير هنا هو تمثيل موجود ينتمي الى شخص موجود - ان أسوأ أخطاء ديكرارت هي: خطرتة الى للفكر - كأنه عنصر متميز ومفرد ، وهو . بذلك يتجاهل حقيقة فعل الوجود بنسجه المركب « (٩) » .

ان الذات الحققة - يقول كيركجارد - « ليست هي الذات المارقة ، اذ المألوف يتحرك في دائرة الاتكان ... ان الذات الخفية هي الذات الاخلاقية الموجودة » (٣) ، وهذه الذات الموجودة تكون على علاقة بالعلم خلال عدد لا يحصى من الطرق ، بالاضافة إلى علاقتها المبرية ... ومن ثم فلا انفصال بين الذات للمارقة وبين المعلم كما تبهم ذلك ديكرارت . ان هذه الارهاصات للكيركجاردية أصبحت تصبغ الآن الاتجاه الفينومينولوجي .

ان الوجود لا يمكن أن يكون متضمنا في الفكر ولا يمكن أن يشتق منه ، اننى أحس وأشعر باهتمامى بالوجود المعنى الذى هو أنا ، وبالمواقف الواقعية التى تهددنى . ان للفكر النظرى لا يجعلنا نطمس ذاتنا الحرة وحسب ، بل ان النزعة العلمية أيضا تؤدي الى مصائب وكوارث جمة بالنسبة الى الاخلاق والدين .. يقول كيركجارد : « اننى أقول دائما ، ان المعلم لها كل اجال واحدهم ، لكن رويدا رويدا حاول الناس اشاعة الروح العلمية ، فشقت طريقها فيهم ، وفرضت نفسها عليهم بحيث تلاشى المتدينون الحقيقيون ، وفقد الناس احترامهم لوجودهم الشخصى » (٣) .

نعم للمعلم المجرد مكلاته ، لكنه يصبح خطيرا داهما حينما يتحول

(1) Johnson, H. A. & Thulstrup, N : *Akierkegaard critique*, P 30

(2) Kierkegaard, S. : *Concluding unscientific postscript*, P 281

(3) Kierkegaard, S. : *Journals*, No 1169

عند مفكر مثل هيجل الى الفكر مجرد * يقبل الامكان السابق واللاحق ،
ان الفكر المبيحت جو محض خيال » (١) . لقد اقترح كيركجارد منهجا
آخر هو المنهج الوصفي الفينومينولوجي ، استخدمه كيركجارد لمحاولة
الكشف عن بقاءات الوجود الانساني المعنى والمشخص .

لان للفهم ليس نتاج عقل منفصل عن العالم - انه - على حد ما -
وجه مساعد للوجود الفعلي والواقعي . فالفهم والشعور ليسا حسيين
لوعاء جوهري هو العقل انهما يمدان الذات البشرية بطرق الوجود في
العالم . - انهما لا يفصلان عنى ، ولكنهما وجهان ضروريان لوجودي .
ان الحياة والوعي يتغيران معا في علاقات داخلية متبادلة . ان الوجود
الانساني لم ينفلق على خلقه . في حدود الفكر الاستاتيكي ، لكنه وجود
يمتد في حاضري ويتفتح على الماضي الذي كنت أعيشه ، وعلى المستقبل
الذي هو أُمامي ، كما أنه وجود ينفلق على العالم الذي هو وجه لسامي
لوجودي ، فلولو العالم ما كان الشخص (٢) .

والذاتية أو الفردية المشخصة تتعارض تمارضا كبيرا مع تصور
الحشد Crowd ولقد ذكر كيركجارد في مدخل يوميات عام ١٨٥١
ان الصحافة بتأثيرها على الرأي العام للملايين تجعلهم يفكرون تفكيرا
منطيا واحدا باعتبارهم حشدا . وهذا يعد إهانة عظمى للكرامة الابدية
للانسان المفرد الذي خلقه الله على صورته (٣) .

(1) Kierkegaard : s : concluding unscientific postscript,
p 281.

(2) Johnson H.A and Thulstrup N. : AKierkegaard
critique, p 32

(3) Kierkegaard; s : Journals, Entry of the year 1851.

ب - قلب كيركجارد لتصوير الحشد

The point تحت كيركجارد عن تصور الحشد هذا في كتابه of view for My work as An Author فذكر أن هناك رأيا يقول أنه حيثما يوجد الحشد توجد الحقيقة أيضا وأن الحقيقة ذاتها تتطلب حشدا وراما يدعمها ويقربها وينشرها ، وهناك رأى آخر يمارض هذا الرأى الأول يقول أنه حيثما يوجد الحشد لا توجد حقيقة ، فإذا كان كل فرد يمتلك بفرديته الشخصية .. الحقيقة ، فإن هؤلاء الأفراد حينما يجتمعون تضيع الحقيقة منهم وسط الصخب والضوضاء والتصويت وغير ذلك (١) .

والحشد عند كيركجارد لا حقيقة ، لأن الفرد وحده هو الذى يحقق الهدف ويصل اليه ، وهذا الهدف فى صورته الاسمى يتمثل فى الوصول الى الأبدية وإلى المسيحية كما ذكر ذلك القديس بول . إن كل انسان مفرد مشخص يساعده الله على الوصول إلى الهدف . وهذا للانسان المفرد المشخص لكي يكون كذلك عليه أن يتحدث الى الله وإلى نفسه . لكن هناك رأيا آخر يمارض هذا الرأى يقول أن الانسان إنما يصل الى هدفه بالتعاون مع الآخرين والانسماج فيهم ، هؤلاء يكونون حشدا يضمن نجاحا سهلا لأفراده كلهم دون تمايز ودون تفرد . الواقع أن هذا الرأى الأخير يمثل رأيا يمكن قبوله بالنسبة الى المنافع الأرضية والمادية ، لكنه غير ممكن على الإطلاق بالنسبة الى الله والابدية وعلاقة الفرد المشخص بالالوهية .. فهذه الامور الأخيرة كلها تبقى فردية وذاتية بحتة . ومعنى هذا أنه حيثما يكون الحشد لا تكون ثمة فردية أو ذاتية

(1) Kierkegaard, s : The point of view, translated by w. Lowrie oxford university press 1939 P 112.

تعمل وتحيا من أجل غاية اسمى ، بل كل ما هنالك هو مجرد غايات
أرضية ونفعية ، فالحشد لا حقيقة •

والحشد الذى يتحدث عنه كيركجارد ليس هذا الحشد أو
ذاك : ليس ذلك الذى يوجد الآن أو الذى انتهى من قبل • • ليس حشد
أناس متواضعين أو حشد أناس متفوقين • ليس حشد الإغنياء أو حشد
الفقراء • • انه الحشد فى قصوره الأساسى الذى يطمس الفردية ، ويلغى
الذاتية • • انه ذلك الذى يقضى على احساس كل فرد بمسئوليته الفردية ،
فلذا جمعنا أربعة نساء وزودناهن بالفكرة القائلة بأنهن مجرد حشد ،
فان واحدة منهن لا تستطيع أن تقول على وجه التحديد متى بدأت بعمل
معين ، ومن عملته بالفعل ، ومن تحملت مسئولية فيه •

والحشد زيف : فهو يفعل ما يفعله الافراد المتداخلين فيه ، على
الرغم من أنه كل فرد • • انه تجريد لا أيدى له ، فى حين أن لكل
فرد زوج من السواعد هما اللتان تملكان فى الحقيقة • • والحشد
جين ، يجعل احساس الفرد قويا بأنه لا يستطيع بمفرده أن يتخذ
قراره بنفسه ، وأن يختار بكل حريته ، وأن يعمل بأرادته الذاتية
الصحيحة •

الحشد لا حقيقة لان السيد المسيح تم صلبه ، ورغم انه وجه نفسه
للمجموع • الا أنه صلب ، صلب دون أن يطلب مساعدة من الحشد
بأى طريقة • ان المسيح لم يكون حزينا ولم يسمح بتصويت سياسى
لكنه كان هو ما هو مفردا • • واحدا • • وظل كما هو ممثلا للحقيقة
التي تربط نفسها بالفرد • ان كل فرد يصون تلك الحقيقة ويتطلبها

بممتاعها الفردى والذاتى الشخص يصبح شهيدا بطريقه أو أخرى ،
وهو غير محتاج للشهود على فعله من حشد خستارجى أو غيره .. إن ما
يحتاجه فقط هو أن يعيش الحقيقة ويحيها فى ذاته .

الحشد لا حقيقة لاننى أعنى بالحقيقة .. للحقيقة الإبدية الدينية
الإخلاقية وهذه الحقيقة بميدة تماما عن الحقيقة التى ينشدها
الحشد : الحقيقة الأرضية .. المادية .. النفسية (١) .

الحشد لا حقيقة .. وأننى لأتحرق شونا فى انتظار الإبدية .
ويزداد هذا الاحترق نوحجا كلما فكرت فى يؤس عصرنا ، وتكالبه
على الماديات والقوائى الشكلية ، ومسخره للفردية والذاتية . ان الحقيقة
تتكون بالضبط من تصور الحياة التى تمر عنها الذات ولا يصل اليها
الفرد الا تحت أعين الله .. لاذ الله نفسه هو الحقيقة وحيدما يصل
اليها يكون موسوما بعلامة قميره ، علامة تتناقض بكل وضوح مع
كل ما هو خيالى .. لا شخصى .. مجرد ولا يتوافق البتة مع تصور
الحشد أو التجمع أو ما هو عام ان الله يلفظ ذلك .. ويلفظ الحقيقة
المتصلة بها (٢) .

ويرى كيركجارد أن الفرد مقولة ، مربها هذا العصر ، وكسل
التاريخ ، والجنس البشرى ككل ، وفى استطاعة كل انسان أن يكون هو
ما هو أى أن يكون فردا ، الا ذلك الذى ينبذ ذاته ، ويستوييه للخلق
بقطيع الحشد . انه فى هذه الحالة الاخيرة يهوى الحشد أو يتظاهر أنه
يعبه ، وهو من ثم يهوى المسير فى طريق القوة المادية .. طريق

(1) Ibid : P. 113

(2) Ibid : P. 119

المميزات الزمانية من كل نوع طريق اللاحقية ، لان الحشد لا حقيقة (١) وفي هذا الصدد يذكر كوفمان أن كيركجارد « لم يكن واعيا بالاتجاه الذاتي الفردي فحسب بل حاول أن يقدم للفرد كمقولة ، ولذلك لم يكن من اليسير لمعاصريه أن يقنعوا اتجاهه هذا ، اذ في أذهال نثرياته الفلسفية غير المشددة لا يمكنك أن تكتشف أهميته الفلسفية » (٢) .

- الحشد لا حقيقة لانه يتناقض تماما مع الحرية ، فالإنسان الذي فقد ذاته يفقد من ثم حريته ، لانه يصير عبدا للجميع للتجمعات ، وتأبى العقل الجمعي أو اللاشعور الجمعي ، انه يسير وراء قطيع للناس ، يفعل ما يفعلون ، ويتحرك كما يتحركون . انه غير قادر على اتخاذ قراره بنفسه فالقرار لا يصدر عنه ، انما هو يخضع لقرارات الجموع ، وهو بالتالي غير قادر على الاختيار : اختيار ذاته أو اختيار أى ممكن من الممكنات ، لان ذلك الاختيار عنده مرهون بفكر الحشد وموقوف على طموحاته وأهدافه لا طموحات وأهداف الفرد المبتنى المشخص .

ولقد لخص Johannes Hohlenberg رأى كيركجارد في الذاتية والفردية في مواجهة تصور الحشد بقوله : « إن ما تخاطر به هو الاختيار بين الفرد والمجتمع ، بين الشخصية الإنسانية والحشد ، بين الحرية والعبودية ، بين المسيح (الحقيقة) وضد المسيح (اللاحقية) . اما الحياة الشخصية الفردية .. الصورة المصفرة لله .. القدرة على ممارسة الحرية ، والفعل المستنول ، ومن ثم حياة تلكه والماناة والمخاطرة أو حياة لا شخصية ، جماعية غير حرة ، غير قادرة على الاستقلال في

(١) Ibid, P. 131.

(٢) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostoevsky to sartre, P. 16

المعرفة والعمل المسئول .. ومن ثم حياة زائفة حاملة ذات مسعادة مادية،
وجنة أرضية ، لا يمكن أن تكون حقة » (١) .

ج - الاختيار الثالث

قلنا أن انسان الحشد ليس انسانا حرا يتخذ قراراته بنفسه
كما أنه غير قادر على الاختيار ، وسيتضح لنا من هذه الفقرة المسئلة
الوثيقة بين الاختيار وبين الذاتية وأن الانسان حين يختار فإنه انما
يختار ذاته .

والواقع أن أعظم شيء منح للانسان هو الاختيار وهو الحرية (٢)
فالوجود الحق يتمثل في الاختيار ، وأن توجد هو أن تختار (٣) والمجرد
لا يوجد ، وانما ما يوجد هو الفرد الذي يختار بمواطنه وانفعالاته
أى بملء ذاتيته (٤) . وإذا كان الفرد المقتضى هو قراراته واختياراته
فإن القرار لا يوجد مستقلا عن الماطة وعن الانفعال ، كما أن الانفعال
الحق لا ينفصل عن القرار بشرط ألا نمنى بالقرار اختيارا موجه خارج
الذات .. اذ هو داخل في الصميم (٥) .

والواقع أن كيركجارد قد جعل من مقولة الاختيار الخاصة

-
- (1) Hohlenberg, J. : s. Kierkegaard translated by Maria Bachmann - Isler, Basel, 1959, P 417.
 - (2) Kierkegaard, : Journals No 1051
 - (3) Jolivet, R. : Introduction to Kierkegaard, F.R: muller 1960 P 101
 - (4) Wahl, j. : Etudes Kierkegaardiennes, Paris, vrin, 1940. P. 258
 - (5) Ibid 264.

الاساسية للشخصية في وجودها المعنى المفرد ، اذ في عملية الاختيار تفوق الشخصية في الشيء الذي تختاره وعندما لا تختار فان حله الشخصية سرعان ما تتلاشى أو تتوقف عن أن توجد بالمعنى المعنى للوجود (١) . وقد يبدو للوهلة الاولى أن ما نختاره يكون خارج الذات وهذا غير صحيح ، اذ الشيء الذي نختاره يكون في أعرق علاقة مع الذات التي تختار .

ويرى كيركجارد - تأكيداً لاتجاهه الذاتي هذا - أن محك الاختيار الذي تحقق به الذات وخدمتها واكملها هو الاستبطان ، وأن الاختيار الحقيقي هو اختيار يتم بإطعنا بجد ووجدانية وعاطفة متدفقة . . ان الاختيار يختصار ليس هو اختيار شيء ما خارج الذات بل أنه اختيار الذات للذات ، ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار الذي يتسم بالذاتية الغالبة .

حينما يختار الانسان اذن ، فإنه يختار ذاته ، اذ الاختيار الحق هو اختيار الذات لذاتها ، وبدون هذا الاختيار لن يكون الانسان شيئاً . ويرى كيركجارد أن أعظم الشخصيات لا ينبغي أن نقول عنها أنها موجودة قبل أن تختار ذاتها ، وأن أكثر الشخصيات تواضعاً تعد موجودة وجوداً عينياً حقيقياً اذا اخبرنا ذاتها . ان الانسان لا يصبح حينما يختار ، هذا الشيء أو ذاك بل انه يكون نفسه ، وفي استطاعة كل إنسان أن يحقق ذاته بملء حريته واختياره لو أراد ذلك حقاً . والواقع أن الفرد وإن كان يضيّق ذرعاً بحياته الخاصة ، فإنه لا يرغب في أن يستبدل ذاته بذاة أخرى ، بل ان الشخص المقبل على الانتحار لا يريد

(١) Robert, B : A Kierkegaard Anthology, London 1947, P 261

حقيقة أن يتخلص من ذاته . بل انه يود أن يكسب فقط صورة أخرى لهذه الذات (١) .

أما السبب في أن الإنسان لا يختار إلا ذاته فهو لأنه اختار هذه الذات دون أن يختار ذاتا أخرى . وهذه الذات، التي اختارها لا توجد من قبل ، إذ أنها أتت الوجود بواسطة فعل الاختيار نفسه ، ومع ذلك فهي توجد لأنها كانت في الحقيقة ذاته ، ففعل الاختيار يتضمن هاتين الحركتين الجدليتين : فما اختاره يوجد بفضل هذا الاختيار ، وهو كان موجودا وإلا لما كان هناك اختيار .

وأول صورة يتخلفها الاختيار هي المذلة القائمة ، لاني في اختياري لذاتي أفضل هذه الذات عن الظلم كله ، وانسحب تماما عما يحيط بي من خوارج (٢) - فتكون نتيجة هذا الفصل وذلك الاستحباب القوي في أعماق ذاتي بأقصى ما يمكن من ذاتية . وبعد ذلك تأتي الصورة الأخرى وهي صورة الاختيار اختيار الميز لذاته بشكل حريته ، وهو في هذه الحالة . بل في تلك اللحظة التي يختار فيها يكون فصلا . . في مسألة حركة ، ولا يتم له اختيار ذاته إلا في صورة متعينة وإقنيا بوصفه هذا الفرد المميز والمتمسك والمحدد .

وبذا كان الإنسان يختار ذاته بوصفه تمينا حقيقيا ، خصوصا ، فإن هذا التميز الواقعي المتمسك هو الحقيقة القصوى للفرد ، وأما إذا كان الإنسان يختار هذه التصني عن طريق حركة اختياره ، فإن ذاتي المميز ذاته سرعان ما يعدو واجب الفرد من التلاحمة الاختلافية ، ر . ا

(١) Kierkegaard, S. : Either or, vol 2 P 180

(٢) Weil, L. : Etudes Kierkegaardiennes, P: 281

البردد الذي يحيا حياة أخلاقية إلا فردا قد رأى ذاته واختار ذاته ، وفقد بكل شعوره على تحقيقه للمعنى كله .

والواقع أن الإنسان الذي يقوم باختيار ذاته ، فلا بد من أن ينتقل عن المذرج الحسى الى الاخلاقى ، وهذا الانتقال لا يتم الا بواسطة اليأس ذلك أن الإنسان الذى يعيش فى المذرج الحسى يشهد اللذة والتمتع بالمحظة الحاضرة ، الا أنه لا يلبث أن يعتريه - يأس من تلك الحياة ، وعن طريق هذا اليأس ينتقل الإنسان من المذرج الحسى الى المذرج الاخلاقى الذى يستطيع فيه أن يختار ذاته . « فاليأس إذن شرط ضرورى لاختيار الذات » واختيار الذات متضمن فى اختيار اليأس ، ومن هنا يبدو القول « اختر اليأس » مؤديا الى القول « اختر ذاتك » ومن هنا أيضا كان لليأس أهمية كبيرة فى تفكير كيركجارد من حيث أنه الوسيلة المؤدية الى اختيار الذات « وحينما يختار الإنسان اليأس فإنه يختار ذاته فى حقيقتها الابدية. » (١) . يقول كيركجارد « إن اليأس اختيار ، وإذا استطاع الإنسان أن يشك دون أن يختار ، فإنه لا يستطيع أن ييأس دون اختيار ، وحينما ييأس الإنسان فإنه يختار مرة ثانية أنه يختار ذاته فى مباشرتها الحية ، وفى حقيقتها الابدية » (٢) .

ويصر كيركجارد على أن نقطة البداية الحقيقية لايجاد الذات والمطلق تتمثل فى اليأس وليس فى الشك كما ظن ذلك ديكلرت فاليأس يعبر عن الشخصية كلها ، أما الشك فهو يعبر عن الفكر فقط . يقول كيركجارد « حينما اختار صورة مطلقة فأنى اختار اليأس ، وفى اليأس اختار المطلق ولكن فى اتحاد تام بينى وبين المطلق وأستطيع أن أقول

(1) Rhenhardt, K.F. : The existentialist Revolt P. : 55.

(2) Kierkegaard, S. : Either or vol 2 P : 177

أنى اختار المطلق الذى يختارى ، وأنى أضع المطلق الذى يضعنى لانى
إذا لم أذكر أن هذا التعبير الثانى مطلق بصورة حُساوية تكون مقولتى
عن الاختيار زائفة . لأن المعولة باختصار هى التوحيد بين قضيتين « (١) » .

الاختيار الصحيح إذن ليس اختياريًا بين أشياء وليس متصلًا
بالخارج . . انه اختيار الذات لذاتها . . وهاعنا يكون كيركجارد قد
غمس مقولة الاختيار - التى سيكون لها شأن كبير فى التفكير الموجودى -
فى الذاتية وصبغها بالفردية المشخصة . وهكذا كان كيركجارد مفننا
ومسحورًا بنزعة الذاتية بشكل لم يمهده الفكر الانسانى من قبل ،
بل لقد اقترح - تمجيده للفردية - المشخصة - أن يكتب على ضريحه
عبارة « ذلك هو الفرد » (٢) .

د . تحليل مفهوم الذاتية فى كتاب « حاشية غير علمية »

ميز كيركجارد فى مؤلفه " Concluding Unscientific postscript " بين مصطلحي الموضوعية objectivity والذاتية Subjectivity فى ضوء
الديانة المسيحية ، وذلك بصورة أوضح وأكثر عمقا وتفصيلا مما
نجد عليه هذا التمييز فى مؤلفه Philosophical Fragments وفى مؤلفه
الاول : « حاشية غير علمية » خصص فصلين يحتويان على ثلاثين صفحة
للحديث عن الكتاب المقدس ، وعن الكنيسة كبناء اجتماعى ، وتاريخ
الكنيسة فى دورتها الدنيوية ، والتأمل اللاهوتى والفكرى ، أما
باقى الكتاب فقد خصصه كله للحديث عن الناحية الذاتية للعقيدة

(1) Ibid, P : 179

(2) Kaufmann; W. : Existentialism from Dostoevsky to sartre
U.S.A 1970 P 17

أو الإيمان (١) في تناول كيركجارد لمسائل الاخلاق واللاهوت والليتافيزيقا في هذا الكتاب ، نجده يهاجمها هجومًا مرًا ويصفها بأنها « صغير في الظلام ، وخطيئة ذات ، وجدد لا يكل من أجل اخماد القرائات العنسية التي تبناها » (٢) كذلك خصص كيركجارد صفحات مطولة من كتابه « ننف فلسفية » وفي يومياته ومؤلفاته الاخرى لتناول مسألة الموضوعية والذاتية .

لكن ما الذي نعنيه بالحقيقة الوجودية في حياة وأعمال كيركجارد؟ انها تحول من المجرد Abstract الى المعنى concrete وتحول من المثل الى الايمان الشخصي بالله أو العلاقة الشخصية بالاله الحي .. انها تحول من المعارف النظرية الى التحقيق المعيني والممارسات الشخصية .. انه كيف How أكثر منه ماذا what لأنه حياة فعلية وواقعية لا يمتنعه الفرد ويتعلمه . ولقد سمي تيردور هيك Theodor Haecker الفصل بين العقل وبين موضوعاته بأنه خاصة أساسية للفلسفة الأوروبية تبدأ تلك الفلسفة من الموضوعات فالفرد فالموضوعات مرة أخرى ، أما كيركجارد فلان بداية فكرة الوجودي ونهايته تتمثل في الفرد يكل ما فيه من عينية وتشخص وذاتية (٣) لقد واجه كيركجارد التراث الفلسفي الأوروبي ونحده بالفردية الإنسانية للشخصية .. بداية كل فكر ومنتهاه (٤) .

-
- (1) Johnson; H. A. & Thulstrup N : A Kierkegaard critique P 169
 - (2) Kaufmann, W. : Existentialism from Dostoevsky To Sartre P 17
 - (3) Haecker, Th. : s. Kierkegaard, translated by Alexander Dru, New York, 1987, P 25
 - (4) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostoevsky to Sartre P 14

والواقع أن كتابات كيركجارد ، والتي لفتت طابعا جنليا كان محورها الاساسى التركيز على الاستبطان الوجودى *Existential Introspection* لاغوار الذات المفردة المشخصة ، وهى فى سبيل تأكيدها على الذات المفردة المشخصة ، وعلى الباطن العميق العينى أقامت الكثير من المضلات والمواطف فى وجه كل العمليات التفسيرية والتحليلية التى اتسمت بطابع الموضوعية (١) وذلك كى تقدم لنا فى نهاية الامر تفكيراً وجودياً شديداً الصلة بالوجود المعنى للأفراد (٢) ولحق أن تفسير أفكار كيركجارد التى اتسمت بهجومها المرير على النزعة الموضوعية بغية تأكيد النزعة الذاتية لهو من الواجبات المتوهم تتسم بالعسر البالغ .

لننظر الآن نظرة تحليلية دقيقة لمعنى « الذاتية » كما جاءت فى كتاب كيركجارد « حاشية غير علمية » وقبل أن نقوم بذلك علينا أن نثبت الملاحظتين التاليتين :

١ - أن كلمة غير علمى *unscientific* التى ذكرها كيركجارد كجزء متضمن فى عنوان كتابه *Concluding Unscientific postscript* تعنى محاولة العلوم الطبيعية الاعتداء على العلوم الانسانية وعلى وجه خاص على الفلسفة والدين (١) يقول كيركجارد فى مقدمة هذا الكتاب « ينجم كل الفساد عن المحاولة المستمرة من جانب العلوم الطبيعية للاغارة بتهنجهما العلمى الموضوعى على العلوم الانسانية .. فن هذا المنهج العلمى يصبح خطيرا ومضللا حينما يمتدى على دائرة الروح ، أى حينما نحاول

-
- (1) Reinhardt, K.F. : The existentialist Revolt, P 40
 - (2) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostovsky to Sartre, P 83
 - (3) Kierkegaard, S. : Journal's, Entry of the year 1846.

تطبيقه على الدائرة الروحية • لقدع العلم يمالج النبات والحيوان
والنجوم ، ولكن الكارثة الكبرى تتمثل حينما يحاول هذا العلم معالجة
الروح الانسانية (١) •

٢- يوجد عنوان مفردى لكتاب كيركجارد « حاشية غير علمية »
An Existential contribution by johannes
Climacus ولقد انتحل كيركجارد عام ١٨٤٧ هذا الاسم المستعار
Climacus مهاجماً الاتجاه العقل الديكارتي، الذى يعتبر الذات الانسانية ذاتاً
مفكرة ، فى حين أنها عند الوجوديين - ومنهم كيركجارد بطبيعة الحال
ذات اخلاقية وليست ذاتاً عقلية - ولقد استخدم كيركجارد هذا الاسم
المستعار مرة ثانية فى كتابه Philosophical Fragments ولقد تبيّن فيه
لكيركجارد ان المثلث اللدود لتفكر الوجودى هو هيجل وليس
ديكارت (٢) •

وخلال كتاب « حاشية غير علمية » بل من اوله الى اخره يؤكد
جوهانس كليماكوس انه ليس مسيحياً ، لكنه مجرد فرد متواضع
وحيد مهم تمام الاهتمام بماذا يعنى أن يكون مسيحياً • لقد قام كليماكوس
« بالقفزة التى نقلته من المدرج الحسى الى المدرج الاخلاقى ، لكنه لم
يغم بعد بالقفزة الحاسمة التى تنقله من المدرج الاخلاقى الى المدرج
الدينى » • وفى عملين آخرين لكيركجارد هما المرض حتى الموت (١٨٤٨)
والتمرس بالمسيحية (١٨٥٠) قدم كيركجارد شخصية أخرى (خند

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscientific postscript,
P XV

(2) Reinhardt, K. F : The Existential Revolt, P 41

كليماكوس Anti - Climacus الذي نام بتلك القفزة النهائية وقال عن نفسه أنه أصبح مسيحياً بدرجة كبيرة (١) *

رفض كيركجارد نسق هيكل الفلسفي لمئة أسباب أهمها الذي يسنينا هنا هو أنه ألغى الوجود الفردي المشخص وطمسه في سياق فلسفته المثالية ذات الخطوط الكلية ، وأحال الفرد الى عبارة صغيرة غير عامة مندرجة في نسق كلي شمولي - وهذا هو ما جعل هيكل نفسه بل عصره كله تقريباً ينسون معنى ماذا معنى أن يوجد الانسان المشخص . والواقع أن الفرد الموجود وجوداً عينيّاً وهو الوجود الحق عند كيركجارد يركز اهتماماً لا محنوداً على ذاته وعلى تحقيق مصيره ، ومثل هذا الإهتمام اللامحدود ينفوه كيركجارد بعاطفة واندفاع الحرية الانسانية، فهذه العاطفة تدفع الفرد نحو اختيار حاسم وهو اختيار يحمل معنى المخاطرة Risk

لكن الذي يختار اختياراً لا نهائياً يجب أن تكون عاطفته لا نهائية، ولما كان وجود الانسان الفرد وجوداً متناهيّاً فإنه يواجه اللامتناهي باستمرار ، بمعنى أن قراره يجب أن يكون قراراً بح أو قراراً ضد اللامتناهي . انه قرار يحمل الفرد يحقق ذاته أو لا يحققها أي يجعله يختار ما سوف يكون عليه ، أو يجعله يفشل في تحقيق وجوده الحق ومن هنا ذهب كيركجارد الى أن الحقيقة هي الذاتية subjectivity أي الدرجة القصوى من التحقيق الذاتي للشخص (٢) *

إن الذات لا يمكن أن تكون على وهي بناتها ، وباختياراتها

(1) Re'nhardt, K.F. : The Existentialist Revolt, P 41

(2) Ibid P, 42

الحاسمة ، اذا لم تواجه بموضوع لا متناهي أو موجود مطلق . يقول كيركجارد « ان وجود المسيحي يعنى اتصاله بالوجود اللامتناهي » (١) وها هنا يجد المسيحي نفسه وجها لوجه أمام الله .. لكن فى كسل لحظة . لكنه يدرك أنه بطبيعته المتناهية يواجه الله اللامتناهى .. الخير اللامتناهى ، ومن هنا يدرك نفسه على أنه صاحب خطيئة . كى توجد إذن معنى بالنسبة للمسيحي أن تكون صاحب خطيئة : لكن أن توجد كصاحب خطيئة فى مواجهة الله لا يعنى أن هذه هى العلامة الوحيدة على يؤس الانسانية ، لكنها علامة أيضا على المظلمة . ان الوجود بالمعنى المسيحي هو وجود يتصف بالخطيئة فى نفس الوقت الذى يتصف بالفيلة .. انه ايانة للفرد أمام الله ، وميلاد جديد فى الله .. ميلاد جديد يأتى تحتاج المخاطرة العظمى للمقيدة التى تقبل المفارقة هاطليا .. مفارقة الابدى فى الزمان .. الاله الذى دخل التاريخ .. الكلمة التى أصبحت جسده (٢) .

والواقع ان Johannes Climacus على النحو الذى وجدناه عليه فى Concluding unscientific postscript لم يكن مهتما بصورة مباشرة بالسئلة الموضوعية لتحقيق المسيحية ، بل انه اهتم اهتماما بالغا بالسئلة الذاتية الخاصة بالعلاقة بين الفرد العينى والمسيحية ، فهو ينسادل كيف يمكن لى أنا جوهانس كليماكوس أن أشترك فى الفيلة التى تمعدنا بها المسيحية ؟ ان المجلد الاول من هذا المؤلف يعالج التدخل الموضوعى من منظور نقدى بارع يجعل القارى يستنتج أن التدخل الذاتى هو التدخل الاساسى فى تناول الوجود العينى الحق ، وفى دخول علاقة مباشرة بين ذات انسانية مفردة وبين ذات الهية حية كما يذكر كيركجارد

- (1) Kierkegaard, s. : Journals, The entry of the year 1854
- (2) Reinhardt, K. F : The Existentialist Revolt P 43

فى هذا المجلد أن مسألة الوجود العاطفى الملحق للفرد الانستسانى
 للشخص كم يكن لها مجال فى فلسفة هيجل ، لان هذا الاخير قد
 أحال الفرد الانسانى للشخص الى (شئ) أو (موضوع) ليست له ارادة
 أو عاطفة أو حرية أو اختيار ولا يبحث أبداً عن غبطته الابدية . أما
 المجلد الثانى من هذا المؤلف فقد خصصه كيركجارد للحديث عن شكل
 العلاقة القائمة بين الذات الانسانية وبين الحقيقة المسيحية كالحديث
 عن مشكلة كيف يمكن أن يصبح الإنسان مسيحياً

إن الوثيقة التاريخية الفريدة والتي لها يقين مطلق عند جوهاناس
 كيركجاردس هي واقعة وجوده الخاص ، وهذا الوجود الخاص يتضمن
 عناصر ايجابية وأخرى سلبية ، وذلك لأن هذا الوجود عبارة عن تركيب
 بين ما هو متناهى وبين ما هو لا متناهى . بين ما هو زمانى وما هو
 لا زمانى . وتلك العناصر السلبية . . . هى الممكنة -- المتناهية --
 الزمانية هي بالضبط ما تفتح أعين الفرجعى حقيقة الإيجابية . . . (الضرورية . .
 اللامتناهية . . . الابدية . . . ومن ثم فعل الرغم من أن الذات الموجودة أبدية بالضرورة
 فوجود الانسان زمانى ، آمانه مهزوز ، لا بسبب العناصر السلبية
 التى فيه من إمكان وزمانية وتاريخية وحسب بل بسبب حقيقة الموت
 . . . ذلك الموت الذى ينهى وجوده الفردى الارضى فى أى لحظة ، ويتهدد
 وجوده الشخص فى أى حين .

والحقيقة لا تكون نظام System لا بالنسبة الى الله وحده -
 لا بالنسبة لهيجل أو أى انسان آخر - وفى لا يمكن أن تكون متناها
 بالنسبة للفرد الانسانى - الموجود ، لان الإنسان شئ قهائى ، بينما الفرد
 الانسانى زائل . . . فالفكر النسقى الحقيقى الوحيد اذن هو الله ،
 الذى يتكون بفضل ابدية كاملا كملا مطلقا ولمتضمنا لكلاء الوجود ،

إما الإنسان المفرد والشخص فإن عليه أن يطبق « إما / أو » Either or : فإما أن يحاول أن ينسى أنه فرد موجود ، ومن ثم يصبح شعباً أو أن يركز كل همه على أنه إنسان موجود ، ومن ثم يحقق وجوده الحق . « إننا نجد في نسق المفكر النظري هيجل توجيهاً بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود ، في حين أن كل عنصر من هذه يوجد منفصلاً في المفرد الموجود . » إن مثل هذه الفلسفة تلتقي الوجود الفردي وتطمسه حين تزج بين المتضادات وتدرجه تحت وجود أشمل وأعم بحيث يكون الناتج في نهاية الأمر توقف الفرد للشخص من أن يوجد (١) .

إن الجزء الثاني من « حاشية غير عملية » يمدى وصفاً أكبر لتصور « الذاتية » ففيه نجد سؤالاً هو كيف يمكن للفرد الموجود أن يدخل في علاقة مع دائرة الفعل الأخلاقي ؟ يجيب كيركجارد على لسان جوهانس كليماكوس : أن الشخصية الأخلاقية المرموقة ، حين تتركس كل طاقتها نحو تحقيق الذات ، فهي تحدث في نفس الوقت انزاعاً عظيماً على العالم الخارجي لكن هذه الشخصية متيكة على وهي من البداية حتى النهاية بأن هذه النتائج الخارجية ليست تحت يدها وسيطرته ومن ثم يكون اهتمامها الرئيسي ، موجهاً نحو وجودها الأخلاقي الخاص . نعم يمكن للمصلح الأخلاقي أن يؤثر في جيله كله خلال تعليمه ، لكنه لن يدرك معنى الوجود الأخلاقي إلا إذا كانت حياته بمبرراً صادقاً من أوائمه .

لقد قرأنا جوهانس كليماكوس الحرية الأخلاقية بمصباح عملاء الدين الممحرى فحينما تحك المصباح ، تظهر بعض الأرواح لسكن

(١) Riehard, K. F.: The Existentialist Revolt, P, 45

الروح الالهية لا تظهر الا حينما تحك المصباح في الاتجاه الصحيح أي بماطقة أخلاقية رفيعة . وفي أسطورة علاه الدين تكون روح المصباح خاضعة وخادمة لملك هذا المصباح ، لكن ذلك الذي يحك مصباح الحرية بماطقة أخلاقية رفيعة يصبح هو نفسه خادم الروح الالهية . نعم ان الفرد المشخص « يميل إلى فعل الخير للآخرين حتى إلى المدى الذي يؤدي إلى تقلم الجنس البشري كله ، وهو قادر على أن يظهر الروح، لكنني أعتقد أن الروح سوف تواجه الفرد لتقول له أيها الانسان القبي ، ألا أوجدنا ؟ أليس حقيقيا أنك حتى وأنت تفعل أقصى ما عندك ، فإني ترد لي فقط ما أعطيتك لك ؟ » (١) ان الواجب الحقيقي والمغامرة الكبرى للفرد الانساني هي أن يحول كل شيء بجرأة بالغة لكي تصبح لاشيء أمام الله . وبذلك يصبح فردا موجودا وعينيا بالنسبة إلى الله ، ولا يقتصر منه الله في أيديته مكافأة له . ومن ثم فإن الفرد الانساني لا يكتسب مغزاه الحقيقي فقط كموجود انساني الا من هذا الطريق وهو مغزى يكون كل مغزى آخر بالنسبة اليه وحما . فالهم هو مغزى أنا الذي أكسبه حين لا أنظر في الاشياء الاخرى ، واقصر نظري على الله . إن هذا لا يسطر الاشياء في هذه الحياة ، ومع ذلك فهو أمر عسير الفهم ، وهو أشد حسرا بالنسبة إلى المتقنين والمتحضرين منه بالنسبة للعامة . فالتقنون والمتحضرون تبلغ درجة اعتزازهم بمعرفتهم العملية المعقدة شأوا كبيرا في حين أنهم لا يحاولون تعلم وفهم هذا الامر البسيط . المركّز على الاهتمام بالذات ، والتركيز على علاقة هذه الذات الابدية

الحياة .

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscientific postscript P 129

ويضرب كيركجارد مثالا على اتجاه الإنسان نحو التفكير المجرد حتى في أقرب المسائل اليه خصوصية وفردية ، فيرى أن مشكلة الموت أو مشكلة ماذا معنى الموت لا يتصرف عليها الناس إلا بطريقة عامة ومجردة . انهم يعلمون أن كل الناس مائتون ، وربما سمعوا عن قياس S. logism يشير الى تلك المعرفة العامة والمجردة هو « اذا كان سقراط انسان ، وكان كل انسان فان ، فان سقراط فان » وهم يدركون أن هناك طرقا عدة للانتحار ، وأماكن عدة للموت : على السرير . . في المعركة . . في الحقل . . ويعلمون أن بطل الرواية يموت عادة في آخر فصل من فصولها ، وهم يسمعون ويرون طقوس الموت ، والدعوات . . الخ ولكن هل تحمل تلك المعرفة المجردة حقيقة فهم ماذا معنى الموت ؟ ان كل معرفتي بتاريخ العالم لم تساهم الا قليلا في فهم حقيقة معنى الموت .

ان موتى انا الفنى قد يحدث بعد سنوات أو في أى لحظة حسو أمر يعنى انا . . يعنى انا مباشرة، ويلصق بى التصاقا كبيرا . . ومن المستحيل بالنسبة لى أن أكسب فهما يذاتى اذا لم يكن ذلك الفهم جففسنا لمعنى موتى انا . هاهنا على أن أسأل نفسى أيعظم الموت وجودى ، أم فنى الموت يعنى انتصار الوجود على اللاوجود . . ان أى اجابة على هذا السؤال . . أى اجابة سيكون لها تأثير حاسم على حياتى كلها (١) . ان هذا النمط من التفكير ، يعلم الانسان ماذا معنى أن يفكر وجوديا ، ان هذا قد يجعله يدرك أن هذا النمط من التفكير يختلف تماما عن الفكر السائد في الفلسفات النظرية ، التى يجلس أصحابها على المقاعد ، ويكتبون فيما لم يفعلوه وفيما لا يتوون أن يقوموا به .

(1) Reinhardt, K. F. : The existentialist Revolt, P 47

فى التفكير الوجودى تكون الذات الانسانية فى محاكاة ، وتكون العلاقة بينها وبين الله محل اختيار . وبالنسبة الى كيركجارد فليس المهم ان تكون حاصلا على معرفة دقيقة بالله ، وان يكون لديك تصورات واضحة عنه وعن طبيعته وقدره ، وانما المهم ان تكون لديك عاطفة متدفقة وحية حتى وان كانت تلك العاطفة المتدفقة مؤدية بك الى الشيطان . فعلا من الله ، فبالعاطفة افضل من العقل بتصويراته الموضوعية وتفكيره الموضوعى أى ان الذاتية بكل ما فيها من عاطفة وحرية واختيار الضل بكنير من الفكر الموضوعى المتحجر .

يمالغ الفصل الثالث من الجزء الثانى من « حاشية غير علمية » فحص علاقة الفكر الوجودى بالحقيقة ، ويوجه تحليلا نقديا لقضية ديكارت « أنا أفكر إذن أنا موجود » ان الذات الحقة - يقول كيركجارد - ليست هى الذات العارفة ، ومن المستحيل للفكر العطشى ان يبرهن على وجوده كنوجود انساني بلدا من كوفه كائنا يفكر ، فانا أفكر تستتبع اننى أقوم بعملية تفكير ، ولا يمكن ان ينتج عن هذا كونى موجودا ، ولعل هذا هو ملاحظه كائط حين ذهب الى ان الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . ان الوجود الانسانى ليس فكرة او حتى وجودا مثاليا ، والفكر المجرد هو فكر بدون فكر ، اما التفكير العزى فهو فكر يرتبط بفكر يوجد وجودا متفصلا وعينيا .

ان الفكر الوجودى ليس بعد فملا أخلاقيا ولكنه نعم بإمكانية الفعل الاخلاقى ، انه يجعل للحديث عن الفضيلة فى الفكر ، والخطيئة فى الفكر معنى لان الفعل الخارجى يرتبط بالفكر الاخلاقى الداخلى .

أما الفصل الرابع من الجزء الثانى فإنه ينتقل من الاخلاق الى الدين ، ويمالج على وجه الخصوص مشكلة « كيف أصبح مسيحيا » ويبين فيه كيركجارد أن الابحاث الدينية يجب أن تشير الى أنه ليس من واجب الانسان أن يبدأ بالفرد لكي يصل منه الى الجنس البشرى ، ولكن البداية والنهاية يجب أن تكون من الفرد الى الفرد . وفى نظر كيركجارد أن صلاة يوم الاحد لا تغنى عن ذكر الله فى الايام الستة الاخرى ، اذ يجب أن نتذكر الله فى كل أيام الاسبوع : فى حياتنا اليومية ، وعملنا ، وفى حجرة مبيتنا . واذا فعلنا ذلك حصلنا على الفائدة الابدية .

وفى آخر فصل من « حاشية غير علمية » تلخيص لما جاء فى الكتاب ، وذكر للصعوبات التى تواجهه من يريد أن يصبح مسيحيا . ولكنه يذكر بعد ذلك أنه لم يقصد أن يجعل موضوع كيف يصبح الانسان مسيحيا تحوله المصاعب من كل جانب فيقول « ان كل انسان يمكن أن يصبح مسيحيا ، ان كل ما يقول عن نفسه أنه مسيحى ويفعل (١) ، رغبة ، هو مسيحى حقيقة » (١) اما المصاعب التى تواجه ايمان الانسان بالمسيحية فهى تتمثل فى طموح الناس أن يصلوا الى أبعد من المسيحية .. الى الناحية الموضوعية التى طرأها موجودة فى الفلسفة 'إنشائية' كأعظم ما يكون .. والى سعيهم الحثيث نحو تطبيق المنهج العلمى وتكوين الانسان العلمى والفلسفية . علاوة على أن اعتناق المسيحية أصبح يقل كل يوم عن اليوم الذى سبقه مع انسداد الخفاف وإنشاز الحضارة والركون الى ضياء العمل ونور الفكر (٢)

(1) Kierkegaard, a. : Concluding unscientific postscript, P' 520

(2) Reinhardt, K.F : The Existentialist Revolt, P 53

يقول كيركجارد « أن سيطرة العقل على الإنسان الحضارى المثقف ، والاتجاه نحو الموضوعية يسببان باستمرار مقاومة عنيفة ضد أن يصبح الإنسان مسيحيا - وذلك للمقاومة تمثل خطيئة العقل : الفتور » (١) .

ذكر كيركجارد أن المرض الميت للنصر الحديث يتمثل فى الفصل بين الفكر والحياة ، وكان يشكو من أن الفلسفة أصبحت فى نهاية التجريد ، لاحية فيها ، وحرفية بالدرجة الاولى ، وأن الحياة قد أفرغت من المحتوى الى درجة أن الوجود الإنسانى سرعان ما لا سيعرف ماذا يعنى أن يكون الإنسان موجودا - والواقع أنه يجب على الفكر الإنسانى أن يتبنى على الحياة التى يعيشها - أن الفكر الوجودى يدعى الى التوحيد بين الفكر والحياة ، ولقد رأى كيركجارد هذا النمط التوحيدي الابدى فى السهد المسيح ودعانا الى أن نسير على نهجه (٢) .

هـ - المنهج الذاتى والمنهج الموضوعى :

لقد حاول الفلاسفة الوجوديون ومنهم كيركجارد فهم الإنسان على نحو ما يوجد عليه كمرء مشخص يغير ذاته فى موقفه التاريخى الخاص . لقد كان الإنسان فى أغلب الأنساق الميتافيزيقية السابقة والمحاصرة لكيركجارد مركزا للدراسة الفلسفية كما هو الحال فى الفلسفة الوجودية ، ولكنه كان كيانا مجردا ، أو عقلا يفكر فى مواجهة العالم ، وهذا هو الموقف الذى يتعارض كلية مع الموقف الكيركجاردى .

(1) Kierkegaard, s : concluding unscientific postscript, P 536

(2) Reinhardt K: F; The Existential Revolt P 57

والواقع أن كيركجارد انتهج منهجا أسسناه بالمنهج الذاتي subjective method وأصر عليه منذ بداية حياته حتى آخرها ، لكن كلمة (ذاتي) كثيرا ما وادكبتها القموض ، فهي قد تعنى الانحياز أو التمهيب أو التأثير بأحكام مسبقة ، وقد تكون مرادفة لنوع من التفكير يسمى بالتفكير الارتقائي wishful thinking إن كيركجارد لا يقصد بهذه الكلمة أيًا من المعاني السابقة ٠٠ انه يستخدمها لسكى يعبر بها عن مدخل يقابل به المدخل الموضوعي ولكل من اللدخلين أو المنهجين عنده دوره : فالمنهج الموضوعي يستخدمه العلم وتستخدمه الفلسفة في حين أن هناك دائرة أخرى رأى كيركجارد أن المنهج الموضوعي لا يمكن أن يتناولها هي دائرة الايمان الذى هو علاقة بين ذات انسانية مشخصة وبين الله الذى هو ذات أيضا ، حينئذ لابد من استخدام منهج آخر هو المنهج الذاتى . فالمنهج الذاتى أحد يكون مطلوباً إذا كنا بصدد معرفة نتطلب خبرات شخصية أو قيمية أو أخلاقية أو إيمانية ، كما أن المنهج الموضوعي يكون مطلوباً إذا كنا بصدد معرفة علمية أو فلسفية ، وهذا يشير الى أننا يجب أن ننق فى المنهج الذاتى نفس ثقتنا فى المنهج الموضوعي . ولكن السؤال الهام هنا هو اليس فى جمعنا بين الذاتى وبين المنهج الموضوعي تناقضاً ؟ (١) .

لقد حاول بسكال Pascal السلف المبكر للوجودية أن يبين أن هناك معرفة موضوعية وأخرى قلبية ذائبة فذكر « أن القلب له أسبابه التى لا يعرفها العقل » ولكنه كان يعتقد بأن الإنسان يستسلم للخيالات والاساطير من قلبه ، ومن ثم كان دائم الخوف من أن نستبدل الخيالات والاساطير بالقلب ، ومع ذلك لم يشك لحظة بأننا « نعرف للحقيقة

بواسطة العقل لوصفه^١ ولكن بواسطة القلب أيضا وبالقلب نستطيع أن نعرف المباحث الأولى ، وأن العقل القوي لا يشارك في مثل هذه المعرفة ، يحاول عبثا أن يظن في ذلك « (١) لقد مات بسكال قبل أن ينهى هذا العمل ومن ثم لم يستطع أن يطينا المنهج الثلاثي ، وترك المسألة كلها إلى كيركجارد القوي نجح في أن يرينا فوائد المنهج الثلاثي الذي لم استخدمه ، وكشف عن بعض خواصه الرئيسية ومن ثم ساعدنا على تطبيقه تطبيقا صحيحا .

لقد تمثلت نقطة البداية عند كيركجارد في تمييزه بين المعرفة وبين الايمان ولقد عني بالمعرفة تلك التي نتوصل اليها بالجهد الفكري الواعي ، وأن كل ما يمكن معرفته يستحيل أن نعتقد فيه (٢) وعلى الرغم من أن هذا الرأي يسوده نوع من اللباغة فيجب أن نرى ماذا يعنيه بالضبط . . . والواقع أن هذا الرأي يشير إلى أنه طالما أننا لا نستطيع اكتساب كل المعارف التي نحتاجها بواسطة جهدنا الفكري الواعي فإننا يجب من ناحية عملية أن نعتقد في معارف أخرى . ونحن نستطيع من حيث المبدأ أن نخبر كل المعارف المركزة على المنهج الموضوعي فتستطيع مثلا أن نعيد التجارب لكي نرى ما إذا كانت النتائج المركزة عليها مقبولة أم لا ، كما نستطيع أن ننظر في وثائق معينة لكي نرى صحة أو كذب القضية القائلة بأن كيركجارد ولد عام ١٨١٣ ، وهذا لا يكون للاعتقاد الأهمية ثانوية . أما في ميدان الايمان فينقله الأمر رأسا على عقب حيث يصبح للاعتقاد الأهمية القصوى ، نظرا لأنه يشير إلى الدعوة الإلهية التي تتجاوز الإنسان ومن ثم لا يتمكن من معرفتها

(١) Pascal B. Pensées Nos 277, 275, 282.

(٢) Roubicek, P. Existentialism for-and-against, P 101.

تمام المعرفة . ماهنا وفى الدائرة الالهية علينا ان نحقق فعل الايمان ، وان نحدد باستمرار استمدادنا لقبول ما هو غير خاضع للبرهان ، وماهنا ايضا يجب ان نحاطر « بالتفكر فى بلاهوية » تلك المخاطرة التى يمكن تبريرها لا بمعرفة سابقة على النتائج ، وإنما بالخبرة ذاتها . ومن ثم فيجب ان ندرك ان الايمان ليس - كما يظن عادة - تنكوتا معرفيا ضميما يمكن ان تحل المعرفة محله بأسرع ما يمكن ، فلألمرة الايمان مختلفة تماما عن دائرة المعرفة .

ويجب ان نتعرف على هذين النوعين المختلفين من الحقيقة ، واختلافهما يبدو واضحا حين نطالع القضايا الصحيحة المرتكزة على المعرفة ، ولكننا نجد مشقة كبيرة فى الحصول على ذلك النوع من الحقيقة التى نحيا بها . والواقع ان على المنهج الذاتى ان يكشف عن الحقيقة التى تمت خلافا للقضايا المعرفية الموضوعية خبرة شخصية تؤثر تأثيراً كبيراً على ما نعتقته وتتناثر بنوع ما من الايمان . ان علينا كي نكتشف الحقيقة التى نحيا بها ، ان نبدأ من الخبرة الشخصية ، وان نركز افكارنا عليها وليس العكس . والواقع ان هذا هو الشرط المحورى عند كل الوجوديين الذين يؤكدون على ان « ما هو شخصى هو الواقع » ولقد أكد كيركجارد على ان « محاولة استخلاص الوجود من الفكر هو أمر متناقض ، ذلك لان الفكر يأخذ الوجود فى هذه الحالة بعبسدا عن الواقع ، ويفكر فيه بواسطة اللقاء واقعيته حين يحوله الى دائرة من المستحيل » (١) .

ولقد أوضح كيركجارد هذه القضية بمناقشة له عن المثلث

(1) Kierkegaard, s. : Concluding unscientific postscript, P 281

المتساوى الاضلاع الذى لا يمكن أن يتحقق بانتظامه الهندسى الكامل فى الطبيعة الواقعية ، ويمكن أن نطبق هذا أيضا على اشتقاق التصورات المجردة فتصور المنضدة مثلا يحذف من اعتبارنا كل خواص المنضدة الواقعية من لون ووزن وحجم . . الخ وذلك كى ينطبق هذا التصور على أى منضدة أيا ما كانت . نحن بخلقنا للتصور نلقى ما هو واقعى وتحوله الى « دائرة من المستحيل » ذلك لان المنضدة الى لا صفات خاصة لها لا توجد وجودا واقعا . ويبدو من هذا أن من الخطأ أن نبدا من التصور المجرد كى نستخلص منه الوجود . ولعل هذا هو ما بينه كانط حين نقد الانساق الميتافيزيقية الفكرية التى تنتقل من دائرة الفكر الى دائرة الوجود كالنسق ليدىكارتنى على سبيل المثال . ونفس نقد كانط هذا نحتاج الى تجديد لان هيجل استخدم الفكرة المجردة (الروح) Spirit فى فلسفته ، واستخدام شوبنهاور الفكرة المجردة الارادة Will ان هجوم كيركجارد كان أكثر عنفا من هجوم كانط على ديكارت لعنده انه يجب أن نبدأ من خبرتنا الشخصية بالوجود (١) .

نقطة بدايتنا اذن تتمثل فى البدء بخبرتنا الشخصية بالوجود ، وهذه البداية ذاتها تقتضى منا تطبيق المنهج الذاتى ، الا أننا يجب أن نشير هنا الى أن كيركجارد كان قلقا بشأن الصعوبات التى قد نتجم عن تطبيق هذا المنهج . ويقول كيركجارد أنه لواجب عسير جدا ، ولعله يكون من أكثر الامور صعوبة ، أن يتجشم الانسان ضياع وقته فى واجب ادراك ماذا يكون عليه الفرد فى التو وال حال . ان هذا يتطلب

(1) Roubiczek, P. : *Existentialism For and against*, P 101.

درجة خيالية عقلى كى نتيجة هذا الواجب (١) .

ولكى يبين لنا كيركجارد عظمة هذا الواجب وصعوبته فإنه يشير مرارا وتكرارا الى الشجاعة المطلوبة لسكى يقبل الانسان تلى مخاطرة « القفز فى الهاوية » ويتخلى عن أمن الفكر المجرد ، وماهنا يكون على الانسان أن يتحمل حالة لا عقلية محفوفة بالمخاطر ولا يعلم نتائجها مقدما (٢) .

ويتبدى أهمية المنهج الذاتى فى اصرار كيركجارد على قبول المسيحية قبولاً ذاتياً ينأى عن أى موضوعية . يقول كيركجارد « ان قبول المسيحية قبولاً موضوعياً يعد من قبيل الوثنية او الخرافة » (٣) ، ان المسيحية طريق للحياة ولكى تلقبها كمجرد طقوس ، او تفسرها تفسيراً عقلياً ، فافتنا نحيلها الى هراء . ان المنهج الذاتى يشيد دائماً علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل ولكى نعطي للعقيدة حقيقتها فان هذا المنهج يحتويها كاشخاص ، اذ يجب علينا ان نكون علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل ولكى نعطي للعقيدة خلال الخبرة الفعلية المعطاء لنا .

ان الاتجاه الذاتى الصحيح يؤدي الى بصيرة ذاتية صحيحة وقد لاحظ كيركجارد « أن أغلبية الناس يتسمون بالذاتية تجاه أنفسهم ، بالموضوعية تجاه الآخرين فى حين أن الاتجاه الصحيح يتمثل فى أن

(1) Kierkegaard, s. concluding unscientific postscript, P 116

(2) Roubiczek, P. : Existentialism for and against p. 103

(3) Kierkegaard, s. : Concluding unscientific postscript, P 116

تكون موضوعيا ازاء نفسك وذاتيا ازاء سائر ما عدك (١) يجب علينا
 الا نكون قساة مع الآخرين متساهلين مع انفسنا : ذلك لاننا لا نفهم
 الآخرين الا من خلال فهمنا لانفسنا ، أى عن طريق جعل خبراتهم هى
 خبرتنا ، وعلينا نعتقد أن نواجه انفسنا موضوعيا لكي نخلصها من
 الانحياز وللمنصب والافكار المسبقة التى تسمى بصيرتنا .

ان طريق الفلسفة يختلف عن الطريق الوجودى ، لحيثما تبدأ
 الفلسفة بالاشياء ثم بالانسان ككيان فكرى مجرد ثم تعود الى الاشياء مرة
 أخرى لكي تحصل على المعرفة الموضوعية ، تبدأ وجودية كيركجارد
 بالاشخاص ، ثم تفسن الاشخاص بالاشياء لكي تزداد خبرتهم وتصبح
 أكثر وضوحا ، ثم تعود الى الاشخاص مرة أخرى ، لكي تصل الى النوع
 الصحيح من الذاتية . ان وجودية كيركجارد تستهدف تحويل الالتباه
 الى تجارب الشخص وخبراته الداخلية ، وإلى استغراقه فى حياته
 الروحية الخاصة. (٢) .

والمنهج الموضوعى يختلف عن المنهج اللغوى ، كما أن الحقيقة
 التى يبحث عنها المنهج الاول تختلف عن تلك التى يبحث عنها المنهج
 اللغوى . وفى هذا يقول Roulez : « أن وجودية كيركجارد تقيم تمييزا
 قاطعا بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية ، ونعطى الأولوية
 للحقيقة الأولى التى تتعامل مع الحقيقة الثانية ... والوجوديون
 لا يتكروا استطاعة الوصول الى الحقيقة الموضوعية خلال العلم ،
 والذوق العام والمنطق ؛ لكنهم يصرون - مع ذلك - على أنه بالتنسيق

(1) Kierkegaard, S. : Journals, Oxford 1938 No 1029

(2) Roulez, P. : Existentialism For and against, P 105.

حقائق الأمور ، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً للاختلاف
 لشبوية بالمحافظة للفرق الانساني . لقروجه الوجوديون الانتباه لبحر
 قضية القائلة بأنه حين البحث عن الحقيقة المتصور فيجب أن
 سجل بحسب الانسان ، لا عقله وحسب . أي يجب أن يشمل بحثنا
 واطف الانسان وارادته ومشاعره ومخاوه وأمباله ون ناجية
 ردية شخصية . وهكذا فبينما يعتمد المنهج الموضوعي أقصى ما يمكنه
 لا يعتمد عن تناول المشاعر والآمال والخاوف الخاصة بالفرد
 لانساني ، فان المنهج الذاتي يضع الفرد الانساني بشكل عزلة
 مخاوه في المركز المحوري من الصورة « (١) »

ومن خلال المنهج الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن
 ن نفهم الانسان ، وأن نرى تغيره الداخلي العميق ، وأن نوضح علل
 الحقيقة .

ضرب الى ذلك أننا نتمكن في المنهج الموضوعي من أن نختبر
 نتائج أبحاث وأن نبرهن على صحتها ، وأن نربط ما ثبت صحته في
 بحث معين بمنيله في أبحاث أخرى . أما المنهج الذاتي فهو يترك
 ما مساحة كبيرة من الملائين مفتوحة أمامنا ، وتلك المساحة هي
 التي نسمح لنا بإصدار القرارات الشخصية . وفي حين أن المنهج
 الموضوعي لا يصل الى اليقين المطلق حيث تطور نظرياته ويغير ويحل
 بعضها محل الأخر فإن اليقين - في المنهج الذاتي - يكون مطلقاً ونهاياً
 لأنه يتيقن من وجوده الى معه علاقة شخصية حميمة . وإذا كان العلم
 الموضوعي مهتماً بصياغة الشكل الخارجى لحياتنا ، فان المنهج الذاتي

تكون له أهمية كبيرة بالنسبة لحياتنا الداخلية وتطورنا الشخصي (١)
يقول Roberts وفى حين يتجه العلم نحو اكتشاف ما هو حقيقى فى
الطبيعة الخارجية ، ويطبق هذه الاكتشافات على أحداث العالم الخارجى
بشكل يتطلب استخدام العقل والذكاء الانسانى ، فإن الوجودية
تهتم فى المحل الاول بملاحظة ما هو حقيقى فى باطن الفرد الانسانى (٢)

ومكذا نرى أنه فى حين أن التفكير الموضوعى يهتم بالنتائج
والتي تصبح مشاعة وعامة بين الجميع ، فإن التفكير الذاتى يركز على
عمليات الذات كما تجتذ فى جانبها الفردى الفريد عند كل فرد ويهمل
النتائج . ومن ثم فإن الاتصال المباشر يتناسب مع التفكير
الموضوعى ، فى حين أن الاتصال غير المباشر يكون ملائم للتفكير الذاتى .
أن الاتصال المباشر يعالج تلك الممانى التي يتشارك فيها فردان أو أكثر
يكون شيئا بينهما أو بينهما مجهولا ، لكن الامر على خلاف ذلك
فيما يتعلق بالامور الدينية ، فحينما تحاول أن تجعل حقيقة فرد ما هي
حقيقة فرد آخر دون أن تسمح له بأن يتعمق ذاته فانك قد تحرمه
من إيجاد علاقته الخاصة بالله . ولعل هذا يفسر لنا لماذا رفض
كيركجارد أن يقدم للبراهين والاجابات اليقينية للقارىء . محاولا أن
يعتد على أن يحيا مركزه وأن يمشى نضاله (٣) .

وكيركجارد لا يحدثنا كثيرا عن ذلك النوع من « الاتصال
غير المباشر » ولا يحدده تحديدا نهائيا ، وذلك كى يعتمد بتفكيره عن

(1) Roubiczek, P : Existentialism For and against P 106

(2) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief P P 95-96

(3) Ibid P 92.

أى أمر حتمى ، جدد يتعارض مع ما افترضه من وجود للحرية فى كل فرد
 انسانى ، ويكفى القول بأن الفرد يدرك فى عمليه ولوجه المتجسمة
 الى داخله الخاص ، حقيقة الطبيعة الانسانية على ما هى عليه . ويذكر
 على سبيل المثال أنه « فى حين أن المدخل الموضوعى يتساءل عن
 حقيقة المسيحية ، فإن المدخل الذاتى يتساءل عن « كيف يمكن أن أكون
 أنا مسيحيا ؟ » وقد تحقق كيركجارد من أن السؤال الأخير يخصه
 وحده ، وأضاف الى ذلك قوله : « اذا كان ذلك صحيحا بالنسبة
 الى ، فإن هذا السؤال يمكن أن يكون صحيحا بالنسبة لاي انسان
 آخر بنفس الطريقة (١) » .

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscientific postscript, P 20

مراجع الكتاب

- 1 — Aaron, R.L. : John Lock, oxford univ. Press, London, 1937.
 - Allen ; E.L : Existentialism From Withen , London , 1953.
- 2 — A.J., Ayer & whinch, Roymond :
 British empiric-al philosophers. Lock, Berkeley, Hume,
 Reid and J.S. Mill, Routledge & Kegan paul, London.
 1963.
- 3 — Barip, J. : Leibnitz et L'originisation religeus de La Terre -
 felix Alcan, Paris, 1907.
- 4 — Bastide, ch. : John Locke; Ses Theories politiques et Leur
 influence en Engleterrs (paris 1920).
- 5 — Benda; Jc : The living Thoughts of Kant. Cassell London, 1942,
 - Blackham ; H. J. : Six Existentialism Thinkers , New Yourk 1959
- 6 — Boutraux, E. : La Monadologie. Libraire Delagrave, paris,
 1928.
- 7 — Boutraux : E. : La philosophie de Kant; Paris, vrin, 1926.,
- 8 — Bowle, J : Hobbes and his Critics, London, 1951.
- 9 — Cantelar «Kante», Paris, Alcan, 1928.
- 10 — Carr, H.W. : The Monadology of Leibnitz, Los Anglos, 1930
- 11 — Chartier, E. : Spinoza, Paris, 1931.
- 12 — Cresson; A. : «La Morale de Kante, Paris, Alcan, 2e edition,
 1904.
- 13 — Daval; R. : la Métaphysique de Kante, Paris, P.U.F., 1953.
- 14 — Delbos; V. : La philosophie pratique de Kante, Paris, F. Alcan.
 1905.

- 15 — Ewing, A.C. : «Ashort Commentary on Kant's Critique of pure Reason. » London, 1950.
- 16 — Erdman, J.B. : History of philosophy. Translated by Wilson, Mayflower Press 1984.
- 17 — Foulle, A : Decartes, libraire Hachette paris, 1949.
- 18 — Garforth, F.W. : The Scope of philosophy. Longman Group LTD London, 1977.
- 19 — Grene, Marjone : Spinoza, Anchor books, Garden City, New York, 1973.
- 20 — Haldane, O. : Le Système de descartes, Paris, 1921.
- 21 — Hampshire, Stuart : The Age of Reason, A Mentor book. New York, 1956.
- 22 — Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Macmillan, London, 1935.
- 23 — H.II., Joachim : Astudy of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901.
- 24 — H.W.B., Joseph : Lectures on The philosophy of Leibnitz. Oxford, 1949.
- 25 — Latta, R. : The Monadology and other philosophical Writings of Leibnitz, Glarendon Press oxford, 1808.
- 26 — Lindsay, A.D. : «The Philosophy of Kant.» London. Oxford University Press, 1913.
- 27 — Lock, John : An Essay Concerning Human understanding, London 1934.
- Lawrie, W. : Keirkegaard, New Yourk, 1938

- 28 — Mc Keon, R : *The philosophy of spinoza*. New York, random, 1929.
- 29 — O'Connor, D.J. : *A critical history of western philosophy*, London, 1964.
- 30 — Paton, H.J. : *« Kant's Metaphysics of experience », 2 vol.* London, 1936.
- 31 — Prichard, H.A. : *« Kant's Theory of Knowledge », Oxford University Press. 1969.*
- 32 — Renouvier, ch. : *« Critique de La doctrine de Kant. », Paris, 1906.* Alcan, 1906.
- 33 — Ross, D. : *« Kant's Ethical Theory », Oxford, Clarendon Press. 1954.*
- 34 — Russell, B. : *A history of western philosophy*, unwin L^{td}, London, 1981.
- 35 — Smith, A.H. : *« Kantian Studies », oxford, 1947.*
- 36 — Teale, A.E. : *« Kantian Ethics », oxford, 1951.*
- 37 — Ward, J. : *« A study of Kant », Cambridge, 1922.*
- 38 — Webb, J. : *« Kant's philosophy of Religion », Oxford, clarendon Press., 1926.*
- 39 — Weldon, J : *« Introduction to Kant's Critique of pure Reason », oxford, 1934.*
- 40 — Wright, W. : *A history of modern philosophy, New York, 1932.*

رقم الايداع ١٩٩٢/١/٢٧٠

التقييم الدولي

977 - 5116 - 91 - 0

ISBN

